NICOLAS STEBBING

Purtătorii Duhului

5

NICOLAS STEBBING

Purtătorii Duhului

Duhovnicie şi duhovnici în Ortodoxia românească de azi

Cuvânt-înainte
arhim. Roman Braga

Prefaţă
John Binns

Traducere
pr. Dan Sandu

DEISIS
Sibiu
2005

Revizuirea traducerii şi identificarea citatelor patristice: diac. Ioan I. Ică jr

Coperta: Maria-Cornelia Ică jr

Tehnoredactori şi corectori: Violeta şi Paul Morar

INV. 50.187
MITROPOLIA MOLDOVEI ŞI BUCOVINEI
"STUDIUM"
COTA: II 22.172

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
STEBBING, NICOLAS
Purtătorii Duhului: duhovnicie şi duhovnici în Ortodoxia românească de azi / Nicolas Stebbing; cuv. înainte: arhim. Roman Braga; pref.: John Binns; trad.: pr. Dan Sandu. – Sibiu: Deisis, 2005
ISBN 973-7859-06-5

I. Braga, Roman (pref.)
II. Binns, John (pref.)
III. Sandu, Dan (trad.)

281.95

Traducere după:
NICOLAS STEBBING CR
Bearers of the Spirit:
Spiritual Fatherhood in Romanian Orthodoxy
(Cistercian Studies Series: Number two hundred one)
Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 2003
© Nicolas Stebbing CR

© DEISIS pentru versiunea românească

ISBN 973-7859-06-5

Cuvânt-înainte

În fiecare om care trăieşte pe pământ trebuie să existe ceva monahal. Când Iisus a spus: „Cel ce iubeşte pe tatăl său sau pe mama sa mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine. Iar cel ce iubeşte pe fiu sau pe fiică mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine" (*Matei* 10, 37) sau „Să te lepezi de tine, să-ţi iei crucea şi să-Mi urmezi Mie" (*Matei* 16, 24) sau „Fiţi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru desăvârşit este" (*Matei* 5, 48), nu a adresat aceste cuvinte unor monahi, căci pe vremea aceea monahismul nu exista. Erau porunci adresate fiecăruia, inclusiv celor căsătoriţi. Scopul creaţiei omului şi chemarea lui este îndumnezeirea (*Facere* 1, 27). Virtuţile monahale, precum smerenia, ascultarea, curăţia, răbdarea şi chiar neîngrijirea de cele materiale, sunt calităţi spirituale ale oricărei familii adevărate. Ele au fost cultivate de membrii bisericii încă de la început. Hristos ne porunceşte să ne dăruim Lui cu totul. Sfântul Ioan Gură de Aur spune că ne amăgim mult dacă credem că unele lucruri sunt pentru laici, iar altele pentru călugări. Desigur, călugărul şi omul căsătorit au moduri de viaţă diferite, dar aceasta nu afectează responsabilitatea lor comună faţă de poruncile lui Dumnezeu. Diferă doar în căile pe care le urmează spre desăvârşire.

Cu aceste lucruri în minte mă gândesc că poporul român are o vocaţie monahală specială care merge înapoi până în timpurile precreştine. Ca şi în cazul originilor celtice ale monahismului apusean. Religia dacilor era monoteistă. Ei credeau într-un singur zeu spiritual. Zamolxis, despre care

Herodot vorbeşte în cartea a IV-a din *Războiul contra perşilor*, era doar un mare preot. Dacii se închinau unui Dumnezeu spirit pur, fără reprezentare materială. Ei credeau cu putere în nemurirea sufletului şi priveau moartea ca pe o binecuvântată întoarcere acasă. Preoţii daci nu erau căsătoriţi, nu consumau carne şi trăiau în abstinenţă. Marii preoţi trăiau undeva în Muntele sfânt Cogaionon, a cărui denumire este fictivă şi „va rămâne necunoscut până la sfârşitul timpurilor"[1]. Cogaiononul era o peşteră în care erau iniţiate comunităţile monahale ale *capnobaţilor*, *ctiştilor* şi *polişteilor*. Marii preoţi erau consultaţi de către regi în chestiunile politice.

Templele dacilor erau construite pe vârfurile munţilor. Când se rugau, priveau spre cerul curat. Herodot relatează că „atunci când fulgeră şi tună, triburile tracilor trag săgeţi către cer ca să ucidă demonii, necrezând într-un alt zeu decât în zeul lor care e în ceruri". Iordanes vorbeşte despre nişte traci anahoreţi numiţi *ktistai*. Cei vechi obişnuiau să spună despre daci că sunt singurii oameni care se nasc, cresc, dar nu mor niciodată.

Numai în acest fel putem explica minunile monahismului românesc. Într-o ţară cam la fel de mare cât statul Michigan, cu douăzeci de milioane de ortodocşi, sunt astăzi patru sute de mănăstiri active, pe lângă micile schituri şi sihăstrii. Şi un alt miracol: nimeni nu cunoaşte anul când românii au fost convertiţi la creştinism. Nici un istoric nu poate explica această enigmă. Trecerea la creştinism de la religia şi spiritualitatea lor precreştină s-a făcut atât de încet şi pe nesimţite încât încă de la început s-au simţit acasă în Biserica creştină, fiind înclinaţi din fire spre abstinenţă şi ascetism[2].

Călugării români nu sunt izolaţi. Sunt prezenţi pretutindeni — în mănăstiri, în biserici parohiale, pe stradă şi în marile oraşe, în piaţă, pentru că regulile nu sunt stricte cum sunt în monahismul occidental. Creştinii din Occident ne

---

[1] DINU CRUGA, „Al doilea Athos", *Lumină lină*, nr. 2/1992, p. 39.

[2] Cf. IOANICHIE BĂLAN, *Vetre de sihăstrie românească*, Bucureşti, 1982, p. 10.

numesc „vasilieni", dar nu e corect. Ceea ce structurează monahismul ortodox nu este regula, ci părintele duhovnicesc cu ucenicii săi în jurul lui. Iar fiii şi fiicele lui duhovniceşti sunt atât monahi, cât şi laici.

E adevărat că Sfântul Vasile a fixat în scris câteva importante principii de dobândire a mântuirii, care l-au inspirat şi pe Sfântul Benedict în fixarea unor reguli stricte. Mai târziu în Occident au apărut ordinele cvasimilitare ca o continuare din ceea ce „a rămas la romani din legalismul şi rigiditatea lor iniţială"[3]. Faptul că în Ortodoxie nu avem „ordine" l-a făcut pe un istoric occidental să numească monahismul nostru „dezordini răsăritene"[4]. E doar o impresie superficială. Există reguli monahale în Ortodoxie, dar ele sunt locale şi depind adeseori de voinţa egumenului, de cea a episcopului şi de mediul spiritual în care trăiesc monahii.

Trei lucruri sunt obligatorii pentru monahi în toate mănăstirile ortodoxe: participarea la ciclul rugăciunii liturgice, ospitalitatea şi lucrul care să asigure cele necesare traiului întregii comunităţi. Există riscuri şi avantaje, atât în sistemul răsăritean, cât şi în cel occidental. În Occident monahismul e viabil datorită regulii, chiar în absenţa unor personalităţi duhovniceşti. Dar regulile şi o disciplină strictă pot trage înapoi creşterea duhovnicească a monahului. În Ortodoxie însă riscul este şi mai mare. Câtă vreme avem părinţi duhovniceşti, mănăstirile înfloresc. În absenţa bătrânilor îmbunătăţiţi, monahismul este în criză şi în mare pericol. Preoţii parohi în România sunt căsătoriţi şi au familii numeroase. Adeseori îi cheamă pe călugări să-i spovedească pe credincioşi. Astăzi mulţi preoţi din România ajută la construirea de mănăstiri lângă sate, ştiind că scopul mănăstirii astăzi nu este fuga de lume, ci transfigurarea societăţii.

Unii monahi vestiţi din istoria României au fost implicaţi chiar în politică. Nu e ceva neobişnuit într-o ţară în

---

[3] *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 2, col. 221.

[4] HERBERT WORKMAN, *The Evolution of the Monastic Ideal*, Boston, [1913] 1962, p. 120.

care de la început Ortodoxia a fost religia dominantă. În România n-a existat niciodată o separație absolută între Biserică și stat, nici măcar în timpul regimului comunist, când Sinodul a găsit un *modus vivendi* cu guvernarea comunistă, prin care salariile preoților erau parțial plătite, iar viața sacramentală a Bisericii asigurată.

În Evul Mediu, mitropolitul țării avea, pe lângă calitatea de sfătuitor al Domnului, și rolul de judecător, judecând boierii și aristocrația cu privilegii. Cancelarul și tutorele prințului moștenitor era un monah. Testamentul domnitorului Neagoe Basarab (1512–1521) către fiul său Teodosie, aflat în paleoslavă la Biblioteca Academiei Române, vorbește despre rugăciunea inimii. Influența educației sale monahale este evidentă. România este singura țară ortodoxă, cred, al cărei patriarh a fost (în 1938) numit de rege în funcția de prim-ministru. Și până în 1938 episcopii români, care sunt aleși dintre călugări, erau senatori *de iure* în Parlamentul României. Aceste lucruri nu mai par stranii istoricului care citește în Herodot, Strabo și Iordanes despre rolul jucat de marii preoți Deceneu și Comogosicus în vremea regelui dac Burebista. Dacă e să-l credem pe Iordanes, care a fost got și episcop creștin în secolul al IV-lea, marele preot Deceneu i-a urmat lui Burebista ca rege al țării.

Toate acestea aparțin evident trecutului. Dar așa cum arată părintele Nicolas Stebbing în cartea sa vorbind despre viața liturgică în limba poporului: „Acest lucru trebuie să dea românilor ortodocși un simț mai adânc al identității naționale". Dar nu numai românii, ci toți ortodocșii creștini sfințesc etosul național și încorporează istoria și cultura națională în viața lor bisericească, considerând identitatea lor drept o condiție pentru mântuirea sufletului. Scriptura dă mărturie despre aceasta. În cartea lui *Daniel* (10, 13) se spune limpede că fiecare națiune are un înger păzitor. Însuși Domnul a spus: „Mergeți și învățați toate neamurile!" (28, 19) și a promis că la Judecata din urmă „toate neamurile vor fi adunate înaintea Lui" (*Matei* 25, 32), nu ca indivizi izolați. Dacă există un lucru care îi sperie pe creștinii

ortodocşi, acesta e ideea contemporană a „globalismului". Frontierele dintre naţiuni pot să dispară sub presiunea economică şi politică, dar caracteristicile distinctive ale persoanelor, naţiunilor şi culturilor trebuie să dăinuie.

Este o mare bucurie pentru mine să scriu „Cuvântul-înainte" la această carte despre paternitatea duhovnicească din Ortodoxia românească. Părintele Nicolas Stebbing prezintă cititorului occidental spiritualitatea ortodoxă în contextul istoriei şi culturii româneşti. Şi o face foarte bine.

arhimandritul Roman Braga

Mănăstirea Adormirea Maicii Domnului
Rives Juntion, Michigan
Sfântul Mucenic Sebastian
18 decembrie 2002

Prefață

„Tatăl nostru." Puține expresii pot fi găsite mai frecvent pe buzele credincioșilor decât aceasta prin care începe rugăciunea cu care i-a învățat Iisus pe ucenicii Lui să se roage. Expresia vorbește atât despre unitatea și intimitatea dintre Iisus și Tatăl Său, cât și despre chemarea adresată poporului Său să ia parte la acea unitate a iubirii. Relațiile din sânul Dumnezeirii și din Biserică sunt enunțate în termeni de paternitate. Astfel că o carte care ne introduce într-un nou mod de a gândi despre paternitate poate deschide căi noi în înțelegerea credinței creștine. Noțiunea și, mult mai important, practica paternității spirituale pot fi văzute ca un comentariu al expresiei cu care începe Rugăciunea Domnească.

Întrucât e folosit în toate Evangheliile de Iisus Hristos cu referire la Tatăl Său, cuvântul „Tată" se referă mai întâi și în modul cel mai propriu la Dumnezeu Creatorul și nu la ceva creat. Acest lucru a fost afirmat răspicat de unii Părinți ai Bisericii precum Sfinții Atanasie, Vasile și Ioan Damaschinul[1]. Cuvântul „Tată", ne spun ei, se referă în primul rând la Dumnezeu și orice paternitate umană decurge numai din acea paternitatea perfectă pe care o reflectă parțial. Paternitatea spirituală, așa cum este practicată în Biserică, poate fi înțeleasă numai în interiorul acestei paternități atot-

[1] Cf., de ex.: ATANASIE CEL MARE, *Contra arienilor* 1, 23; VASILE CEL MARE, *Contra lui Eunomie* 2, 23, 41–49; IOAN DAMASCHINUL, *Expunerea exactă a dreptei credințe* 8, 120.

cuprinzătoare a lui Dumnezeu ca parte a ieşirii din Sine a lui Dumnezeu în iubire.

Un al doilea text scripturistic ne oferă o altă dimensiune a rolului părintelui duhovnicesc. În Evanghelia Sfântului Ioan există o scrută parabolă mică:

> „Iisus le-a răspuns şi le-a zis: «Adevăr, adevăr vă spun: Fiul nu poate să facă nimic de la Sine, dacă nu-L va vedea pe Tatăl făcând; căci pe cele ce le face El, pe acestea şi Fiul asemenea le face. Căci Tatăl Îl iubeşte pe Fiul şi-I arată tot ce face; şi lucruri mai mari decât acestea Îi va arăta, pentru ca voi să vă miraţi»" (*Ioan* 5, 19–20).

Aici Iisus foloseşte exemplul unui tată care îşi învaţă copilul sau al unui meseriaş care îşi pregăteşte ucenicul, pentru a face să se înţeleagă ce relaţie are El cu Tatăl. Nu numai că aceasta este o relaţie directă, deschisă şi plină de încredere în care Unul Se dă pe Sine Celuilalt, iar Celălalt I Se deschide la rândul Lui, dar se arată şi că această deschidere are caracter pedagogic sau, mai degrabă, o putere creatoare şi transformatoare. În această relaţie se formează şi orientează acţiunea, potenţialul şi personalitatea noastră. Bogăţia ei se vede din flexibilitatea folosirii exemplului tatălui şi fiului în acest pasaj: el se poate aplica mai întâi relaţiei tainice şi cu neputinţă de cunoscut a Tatălui cu Fiul în Sfânta Treime, apoi relaţiei lui Iisus Hristos cu Tatăl, dar şi relaţiei dintre învăţăcel şi învăţător.

Aceste două citate ne dau o idee despre ce anume înseamnă paternitatea spirituală. Ea este acea relaţie intimă şi deschisă dintre două persoane, în care fiinţa părintelui e deschisă şi accesibilă fiului care, la rândul său, ascultă şi primeşte persoana şi acţiunea lui, formate de un părinte care iubeşte şi dăruieşte. Paternitatea spirituală, care face subiectul acestei cărţi, este parte din lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, făcând din oameni fiii lui Dumnezeu într-un mod mai real şi mai simţit. Părinţii duhovniceşti sunt chemaţi şi primesc putere de la Duhul lui Dumnezeu şi îşi arată grija duhovnicească în lucrarea Duhului Sfânt.

Acest gând ne poate duce spre explicarea absenței stânjenitoare — cel puțin pentru noi cei de astăzi — a oricărei referințe cu privire la maternitatea spirituală și a maicii spirituale. Dacă Dumnezeu este descris ca Tată, înseamnă că lucrarea de mediere personală a acestei relații se va numi paternitate spirituală. Și femeile pot exercita această călăuzire, și o fac, dar ele apar foarte rar în texte.

Paternitatea spirituală are loc ori de câte ori învățăm din exemplul personal sau din povățuirea altui creștin. Alături de cuvântul lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură și de prezența lui Dumnezeu în Sfintele Taine și viața liturgică stă conducerea personală a fiecărui ucenic spre Dumnezeu prin învățătură și exemplu, prin discernământ și înțelepciune de către cei ce ne iubesc cu adevărat. Dacă aceasta e o lucrare reală a lui Dumnezeu, trebuie să ne așteptăm să o vedem răspândită cât mai mult. Dacă îi putem indica pe cei care ne-au influențat în viața noastră de credință — prieteni, preoți, învățători — și de care ne aducem aminte cu dragoste și respect, atunci trebuie să-i numim părinții noștri în credință, „părinți" care ne-au arătat prin exemplu cât de mult ne iubește Dumnezeu și cât de mult ne putem iubi unii pe alții.

Pe lângă recunoașterea acestei paternități ca o parte normală a vieții creștine, putem identifica un nivel mai formalizat al paternității spirituale și în marile mișcări spirituale din toate părțile Bisericii. Rănit în bătălia de la Pamplona, în 1521, Ignațiu de Loyola a citit în lunga convalescență Evanghelia și viețile sfinților. Meditațiile lui au culminat într-un an petrecut în Manresa, în nordul Spaniei, într-o aprigă luptă duhovnicească în timpul căreia a înțeles și a formulat un mod de apropiere de Dumnezeu, pe care l-a fixat în *Exercițiile spirituale*, mod pe care l-a învățat și altora la Paris și în alte locuri, și pe care l-a așternut în scris într-un text limpede structurat. Această metodă spirituală enorm de influentă și-a avut originea într-un set de relații: mai întâi, între Dumnezeu și învățător; apoi, între învățător și învățăceii săi. Procesul poate fi înțeles ca o formă de paternitate spirituală. Importanța paternității e

menținută în spiritualitatea ignatiană în rolul pe care-l are persoana celui care conduce *Exercițiile* aplicându-le cu grijă personalității, nevoilor și circumstanțelor fiecărui individ în parte.

Este simplu să sugerăm că exercițiul paternității spirituale e o chestiune specializată, restrânsă, accentuând rolul unor mari sfinți ai Bisericii răsăritene cum sunt Sfântul Serafim din Sarov sau *stareții* [bătrânii îmbunătățiți] de la Optina — o tradiție cu care ne-a familiarizat Dostoievski prin figura starețului Zosima din *Frații Karamazov*. Părinții duhovnicești români aparțin cu siguranță acestei tradiții. Dar pentru a înțelege natura acestei tradiții, trebuie să recunoaștem rădăcinile biblice și locul ei în legătura lui Dumnezeu cu poporul Lui în fiecare parte a Bisericii. Așadar, trebuie să recunoaștem din nou că paternitatea spirituală decurge din relația lui Iisus Fiul cu Părintele Său, de unde vine relația dintre ucenici ca fii adoptivi prin har, relație recreată și reînnoită prin lucrarea Sfântului Duh și transmisă în Tradiția Bisericii. Paternitatea spirituală este universală și la îndemână.

Totuși paternitatea spirituală descrisă în această carte are o referință mai concretă și aparține unei tradiții istorice care își are începuturile în prima parte a secolului al IV-lea d. Hr., când împăratul Constantin a dat libertate credinței creștine, iar societatea s-a creștinat treptat. Triumful politic a fost văzut de unii ca o înfrângere spirituală prin care s-au infiltrat în Biserică instituționalizarea și compromisul și, drept urmare, a început — poate din protest — o mișcare uriașă de retragere. Ceea ce numim monahism este în esență o întoarcere la Evanghelie. Monahii doreau să trăiască viața creștină în toată curăția și simplitatea ei. Sfântul Benedict a fost sincer și direct atunci când a descris modelul său drept „o regulă foarte mică pentru începători"[2], fiindcă ceea ce voia el să facă era să-i facă pe călugări să trăiască după Evanghelie. Nu era nimic specializat

[2] *Regula Benedicti* 73, 8: *minimam inchoationis regulam.*

sau ezoteric în modul de viețuire al monahilor. El este calea Evangheliei.

În această inițiativă de a trăi în comun Evanghelia, învățătura și călăuzirea personală au constituit metoda centrală de creștere în Hristos. Monahul căuta pe altcineva, mai experimentat, cerându-i călăuzire. „Părinte, spune-mi un cuvânt!" era cererea la care se răspundea cu o învățătură care să-i dea călăuzirea necesară pentru o dreaptă viețuire. Adeseori, monahul se lipea de un învățător și trăia ca ucenic, învățând din exemplul părintelui. În această relație, părintele, *avva*, îi dădea îndrumarea personală în toate aspectele vieții pentru a-l ajuta pe ucenic să-și depășească patimile, păcatul, și să se conformeze vieții lui Dumnezeu.

Literatura deșertului este plină de exemple despre felul în care era practicată paternitatea duhovnicească. Ele se văd în viața primului monah egiptean, Antonie cel Mare (cca 250–356). Antonie a petrecut douăzeci de ani într-un fort părăsit și abia la 55 de ani a ieșit din izolare. A început atunci să primească mulțimi de vizitatori care veneau la el. Și părintele Cleopa, cum se va vedea din această lucrare, a petrecut câțiva ani în izolare înainte de a începe slujirea ca povățuitor și părinte duhovnicesc în Biserica Română. În ambele cazuri putem observa o dublă autorizare a exercițiului paternității; ea vine mai întâi de la Dumnezeu Care cheamă părintele la o perioadă de singurătate sau la alte forme de întâlnire intensă și transformatoare, iar în al doilea rând de la oamenii care recunosc darurile dăruite părintelui duhovnicesc, venind la el în număr din ce în ce mai mare.

Harul Duhului oferit și primit astfel face persoana unui părinte — nu numai din cuvintele lui — creatoare și vindecătoare. „Destul îmi este numai să te văd, părinte", spunea un om care venea des la Sfântul Antonie, fără să ceară sau să întrebe ceva[3]. Față de o astfel de persoană purtătoare de duh, ucenicul trebuie să fie deschis și transparent, descoperindu-i totul. Sfântul Antonie îi sfătuia pe ucenici: „De

---

[3] *Pateric*, Antonie 27.

este cu putință, câți pași face călugărul sau câte picături bea în chilia sa trebuie să le vestească cu îndrăzneală bătrânilor, ca nu cumva să greșească întru ele"[4].

Mai presus de toate, ucenicul își descoperă părintelui său gândurile. Între mărturisirea păcatelor și mărturisirea gândurilor trebuie recunoscută o diferență semnificativă. Descoperirea gândurilor se bazează pe o înțelegere atentă și sensibilă psihologic a păcatului pe care o aveau părinții. Ei știau că o acțiune păcătoasă nu este simplul act al voinței, prin care cel ispitit decide să săvârșească păcatul, ci este mai degrabă rezultatul unui proces în care personalitatea își pierde libertatea și capacitatea de a rămâne în bine. Acest proces a fost analizat cu grijă de monahi care erau psihologi fini și subtili. Primul pas pe calea păcatului e sugestia (*prosbole*), care este un stimul exterior mic și aparent inocent. Vine apoi învoirea (*syndiasmos*), când recunoaștem sugestia. Vine apoi lupta (*pale*) care poate duce fie la o victorie asupra ispitei, fie la consimțământ cu ea (*synkatathesis*). Dacă e repetată, acțiunea se dezvoltă în patimă (*pathos*), care sfârșește în subjugarea sau captivitatea sufletului (*aichmalosia*). Întrucât suntem prinși în acest proces aducător de moarte, avem nevoie de o restaurare pe mai multe niveluri. Mai întâi trebuie să căutăm de la oameni și de la Dumnezeu iertarea pentru păcatele deja săvârșite, ca să fim reprimiți în comuniunea Bisericii. Părintele duhovnicesc e însă mai preocupat de modul în care acest proces distructiv poate fi oprit și depășit; de felul cum poate fi eliberat omul de păcat și întărit în viața de fiu al lui Dumnezeu. Pentru el păcatul este depășit încă la începutul acestui proces — când nu există decât sugestia care a fost respinsă. Astfel părintele încurajează mărturisirea gândurilor.

Sfântul Ioan Scărarul (cca 579–649) descrie vizita sa la o mănăstire în care a observat că se practica mărturisirea gândurilor. A mai observat că fratele care se ocupa de oaspeți avea un carnețel atârnat de cingătoare, oprindu-se din

---

[4] *Ibid.*, Antonie 38.

când în când şi scriind ceva în el. Nota gândurile care îi veneau, iar la sfârşitul zilei mergea să le spună părintelui său. Faptul că Sfântul Ioan, un călugăr experimentat, a fost surprins de acest obicei, sugerează că o astfel de practică meticuloasă a mărturisirii gândurilor era neobişnuită, dar a apreciat-o şi a recomandat-o. În perioada bizantină, mănăstirile se bazau pe această paternitate. Documentele fondatoare ale multora dintre ele restricţionau numărul călugărilor care erau primiţi în mănăstire, probabil pentru a face cu putinţă această paternitate fără a-l copleşi pe egumen. Chiar şi cu restricţia acestui număr la aproximativ 40 de fraţi, ea cerea o disciplină exigentă atât pentru părinte, cât şi pentru ucenici.

După căderea Constantinopolului sub turci, în 1453, practica paternităţii duhovniceşti a intrat în declin. Revigorarea ei este atribuită în mare măsură Sfântului Paisie Velicikovski (1722–1794). Educat la Kiev, în Ucraina de astăzi, Paisie a călătorit la Muntele Athos în căutarea unui părinte duhovnicesc. Pentru că nu l-a găsit, a început să înveţe singur, sfârşind prin a strânge câţiva ucenici în jurul său. Rugăciunea lui Iisus şi paternitatea duhovnicească se practicau în mănăstirea lui. Când numărul a sporit, s-au mutat în Moldova. Pe vremea aceea ţarina Ecaterina a II-a a Rusiei restrânsese libertăţile Bisericii Ruse, limitând atât numărul, cât şi dimensiunile mănăstirilor. O mare parte dintre monahi au fugit din Rusia cu destinaţia Moldova, aflată imediat peste graniţă. Astfel că ruşii au venit la mănăstirea stareţului Paisie, la Neamţ, de unde au luat metodele lui şi le-au aplicat când s-au întors acasă. Aşadar, din Moldova practica paternităţii duhovniceşti s-a răspândit în toată Rusia, influenţând, printre altele, vestita mănăstire Optina, cu succesiunea ei de părinţi duhovniceşti din secolul al XIX-lea şi de la începutul secolului al XX-lea.

Mănăstirile din Moldova, în nord-estul României, au fost un centru de rugăciune tăcută — isihastă, ca să-i dăm numele corect — şi de paternitate duhovnicească. Mărturia continuă dată de ele acestor două practici e descrisă de părintele Stebbing în această carte. Aşa cum s-a dezvoltat

şi cum e descrisă în lucrare, paternitatea duhovnicească are o aplicare variată. Persecuţia comunistă din cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea a făcut ca mulţi monahi şi laici să-şi adâncească viaţa în Duhul, fie prin întemniţări, fie prin retrageri forţate sau de bunăvoie din mănăstiri, cum a fost cazul părintelui Cleopa. Ei au reapărut cu o bogăţie şi o profunzime a experienţei duhovniceşti care le-a îngăduit să-şi exercite paternitatea duhovnicească într-o varietate de contexte. Ni se arată cum sunt ei învăţători ai călugărilor tineri dându-le formarea duhovnicească în tradiţia clasică a paternităţii duhovniceşti. Sunt călăuze duhovniceşti pentru mulţi oameni care vin la mănăstire pentru sfat şi încurajare. Atât numărul celor ce intră în mănăstiri, cât şi al celor care le vizitează este uriaş, şi astfel duhovnicii români nu sunt numai învăţători ai Bisericii, ci şi tămăduitori în societatea confuză şi fragmentată a României ieşite din anii comunismului şi care întâlneşte secularismul modern.

Tocmai această mişcare este prezentată aici. Ca mulţi alţii înaintea lui, părintele Stebbing a călătorit şi a ascultat. A inclus drept coautori pe tovarăşii săi de drum, pe prietenii şi învăţătorii lui, dându-le posibilitatea de a vorbi prin el direct şi deschis despre felul în care îi văd şi învaţă de la părinţii duhovniceşti. Rezultatul este o perspectivă fascinantă într-o lume în care practica tradiţională a paternităţii duhovniceşti se menţine într-o societate contemporană, a felului în care ea continuă să formeze noi fii şi fiice ale lui Dumnezeu şi cum contribuie la înnoirea societăţii. Într-o epocă în care îndrumarea duhovnicească pare să se revigoreze şi în alte părţi, Biserica Română dă un exemplu însemnat pentru celelalte Biserici de pretutindeni.

Avem aici o prezentare incitantă a unei arte vechi, într-un context modern. Cuvintele Sfântului Atanasie despre cel mai mare părinte al tuturor, Antonie cel Mare, se aplică într-o manieră surprinzător de adevărată stareţului Cleopa şi celorlalţi părinţi descrişi în această carte.

> „Antonie era dăruit de Dumnezeu în întregime Egiptului ca un doctor. Căci cine, ducându-se la el întris-

tat, nu se întorcea bucurându-se? Cine, venind la el plângând pentru cei morţi ai săi, nu lepăda îndată plânsul? Cine, venind plin de mânie, nu pleca prefăcut în prieten? Ce sărac venind la el descurajat, auzindu-l şi văzându-l, nu pleca disprețuind bogăția şi simțindu-se mângâiat în sărăcia lui? Care monah, slăbit în râvnă, venind la el, nu pleca mai întărit? Care tânăr, venind în munte şi văzând pe Antonie, nu respingea îndată plăcerile şi nu iubea curăția? Cine, venind la el ispitit de demoni, nu căpăta odihnă? Cine, venind tulburat de gânduri, nu se liniştea cu cugetul?"[5].

În căutarea lui Dumnezeu, învăţătura şi exemplul personal vor vorbi întotdeauna mult mai elocvent decât cuvintele. Se spune că Sfântul Francisc le-ar fi spus ucenicilor săi: „Propovăduiţi Evanghelia în toată vremea — folosiţi şi cuvintele, dacă este nevoie!" Duhovnicii români, ca mulţi alţi părinţi de mai înainte, dau atenție strictă şi deplină dăruire de sine vechii practici a paternității duhovniceşti, o artă şi o ştiinţă şi mult mai mult decât atât.

John Binns

Cambridge
ianuarie 2003

---

5 ATANASIE CEL MARE, *Viața Sfântului Anton*. 471.
prof. D. Stăniloae, *PSB* 16, 1988, p. 241].

Introducere

Cei care au vizitat România o descriu ca pe un tărâm de basm. Lucruri neobişnuite se petrec aici. Aşa mi s-a întâmplat şi mie. În 1987 citeam cartea lui Patrick Leigh-Fermor *Between the Woods and the Water* (*Între codri şi apă*), care include o evocare încântătoare a vizitei sale în Transilvania anului 1934. „Cât de mult mi-ar plăcea să merg acolo — mi-am zis —, dar nu voi putea merge cât timp acolo este un regim comunist." Trei ani mai târziu comunismul s-a prăbuşit. În 1990, soseam la Bucureşti împreună cu alţi trei fraţi ai Comunităţii Învierii din Mirfield. Centrul Bucureştiului era încă devastat, atât de revoluţia care îl răsturnase pe Ceauşescu şase luni mai devreme, cât şi de intervenţia minerilor împotriva studenţilor, cu doar două săptămâni înainte.

Veneam ca să vizităm mănăstirile şi să creăm legături între Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Anglicană. Aceste legături aveau deja o istorie de mai bine de 60 de ani. În 1923, episcopul Charles Gore, întemeietorul Comunităţii noastre[1], a vizitat România[2] şi a avut numeroase întâlniri cu episcopi şi teologi. În anii '30, părintele Victor Shearburn a făcut şi el mai multe vizite. A învăţat limba[3] română şi a stabilit o legătură între şcoli de teologie din România

[1] Comunitatea Învierii (The Community of the Resurrection) este o comunitate monahală anglicană fondată la Oxford în 1892, principalul ei centru aflându-se în prezent la Mirfield, în Yorkshire.

[2] Cf. G. L. PRESTIGE, *Life of Charles Gore*, Londra, 1935, p. 470–471.

[3] Cf. *Mirfield Gazette*, Christmas 1936, p. 12–13.

şi The College of the Resurrection din Mirfield, Yorkshire. În 1937 a revenit cu un grup de studenţi, doi dintre aceştia rămânând la Cernăuţi şi alţi doi la Sibiu pentru aproape tot parcursul anului. În acelaşi timp, câţiva studenţi români au venit la Colegiul din Mirfield[4]. Anul următor doar doi studenţi au fost trimişi în România. Ei au petrecut câteva săptămâni la Arad, apoi câteva luni la Sibiu (unde era rector părintele Dumitru Stăniloae, unul din cei mai remarcabili teologi ai secolului al XX-lea), în final ajungând la Cernăuţi, de unde i-au obligat să se întoarcă acasă primele semne ale războiului. Ceea ce părea a fi colaborare fructuoasă s-a stins în întunericul războiului şi al comunismului care i-a urmat.

Totuşi legăturile cu anglicanii s-au menţinut. În 1935 avusese loc la Bucureşti o întâlnire oficială între teologi anglicani şi ortodocşi, în care s-a ajuns la un acord asupra ideilor fundamentale despre Taine şi Biserică[5], iar Biserica Ortodoxă Română a recunoscut formal validitatea hirotoniilor anglicane[6]. Arhiepiscopul de Cantebury, Michael

---

4 STEFAN BĂDESCU, „Romania, The Land of Old Traditions", *Mirfield Gazette*, Christmas 1937, şi o scrisoare a lui Martin Pierce de la Sibiu. Jurnalele foarte consistente, dar nepublicate, ale lui Martin Pierce şi Patrick Baron (1937–1938) şi al lui George Vince (1938–1939) au constituit una dintre sursele de documentare pentru acest studiu. (Jurnalele lui Patrick Baron se află la Universitatea Witwaterstand din Johannesburg, iar cele ale lui Martin Pierce sunt în posesia văduvei sale. Este probabil ca jurnalele lui George Vince să fi dispărut după decesul său.)

5 *Report of the Conference at Bucharest, 1–8 June 1935*, Bucureşti, f. a. Comunicatul Conferinţei este accesibil în E. R. HARDY (ed.), *Orthodox Statements on Anglican Orders*, New York, 1946, 1966.

6 Acest lucru are o deosebită importanţă pentru anglicani, deoarece Biserica Romano-Catolică nu îi consideră preoţi pe slujitorii anglicani, iar mare parte din Biserica Ortodoxă este de asemenea foarte rezervată. Biserica Ortodoxă Română susţine în continuare validitatea hirotonirii preoţilor anglicani. Există de altfel o istorie îndelungată a dialogului, uneori fructuos, cu Biserica Ortodoxă, fapt dovedit de o serie de declaraţii semnificative, deşi nu atât de ferme ca cele ale Bisericii Ortodoxe Române. Cf. *Orthodox Statements on Anglican Orders*, ed. E. R. HARDY, Londra, 1946, şi „The Moscow Resolution on Anglican Orders 1948", *Church Quarterly Review*, April 1949.

Ramsey, a vizitat România în 1965, moment rememorat cu emoție 25 de ani mai târziu. Capelanii ambasadei britanice din București și-au făcut prieteni, unul dintre aceștia, actualul arhiepiscop de York, fiind, se pare, singurul prelat britanic care cunoaște limba română. Părintele A. M. (Donald) Allchin a legat o strânsă prietenie cu părintele Stăniloae, obținând și titlul de Doctor Honoris Causa la București. Mervyn Stockwood, episcop de Southwark (sudul Londrei), și-a făcut legături frumoase cu românii, ajutându-i pe unii să meargă la studii în Anglia și Statele Unite[7]. Astfel de oameni au ținut vie speranța în viitor și au menținut în Biserica Ortodoxă Română un spirit de deschidere față de alți creștini[8]. Englezii sunt întotdeauna bine primiți în România, întrucât Anglia a fost mereu văzută drept o țară prietenă. Ea nu a colonizat niciodată România și astfel anglicanismul nu a fost perceput vreodată ca o amenințare pentru Ortodoxie. Romano-catolicismul însă e văzut ca un adversar, întrucât a fost religie de stat în Imperiul Austro-Ungar care a stăpânit timp de mai multe secole Transilvania și parte din Bucovina, adeseori oprimându-i pe ortodocși văzuți ca reprezentanți ai opoziției naționaliste față de regimul său. Același lucru poate fi afirmat și despre calvinism, practic o confesiune a maghiarilor din Transilvania. Biserica Ortodoxă Română face însă parte din familia Bisericilor Ortodoxe răsăritene. Anglicanii au găsit atractivă Ortodoxia ca o Biserică creștină străveche nesubordonată jurisdicției papei, și care împărtășește multe dintre rezervele anglicanilor privitoare la autoritatea papală. Ca și în Biserica Anglicană, în Biserica Ortodoxă există preoți căsătoriți și călugări, iar înțelegerea episcopatului este una similară. Biserica Ortodoxă Română este cea mai deschisă către Occident deoarece limba și cultura ei sunt de origine

---

[7] Regretatul pr. prof. dr. Aurel Jivi, care a predat Istoria Bisericească Universală la Sibiu, ne-a încântat pe toți cei care am vizitat acel minunat oraș.

[8] Inițiativa de a crea legături între ortodoxia românească și Biserica noastră a fost benefică pentru Colegiul din Mirfield, iar anual se organizează vizite și schimburi în ambele direcții.

latină, iar religia este răsăriteană. Românilor le place să fie priviţi ca o punte între creştinătatea orientală şi cea occidentală, la fel cum Biserica Anglicană se consideră adeseori ca o punte între protestantism şi Roma.

România e o ţară mică, destul de puţin cunoscută în Occident, iar o carte despre părinţii duhovniceşti români poate părea să prezinte puţin interes creştinilor occidentali. În realitate, toţi cei care am vizitat România am descoperit că lucrurile stau cu totul diferit. România este o poartă spre creştinătatea răsăriteană. Tradiţia creştină răsăriteană e adânc înrădăcinată în Sfinţii Părinţi — marii teologi, călugări, propovăduitori şi învăţaţi care au pus bazele teologiei şi au creat spiritualitatea din care s-a dezvoltat Biserica creştină. Aceşti vechi scriitori patristici au început să fie mai bine cunoscuţi şi în Occident, iar tot mai mulţi creştini îi citesc. În România însă, Sfinţii Ioan Gură de Aur, Maxim Mărturisitorul sau Grigorie Palama nu reprezintă doar numele unor autori morţi de mult ce merită citiţi, ci sunt personalităţi vii ale căror scrieri şi învăţături sunt percepute ca fiind contemporane cu experienţa creştină modernă. Aventura cunoaşterii Ortodoxiei româneşti poate fi asemănată cu un salt de 1500 de ani înapoi în timp, cu o întoarcere la trăirea autentică a începuturilor noii credinţe creştine.

Când noi, cei patru din Mirfield, am ajuns aici, afluxul de vizitatori occidentali în România era la început. Speram să îi ajutăm pe români să-şi găsească drumul lor în lumea teologică occidentală. Dar mai mult decât acesta, venisem să aflăm ce anume a dus la înflorirea vieţii monahale acolo într-o perioadă în care ordinele noastre monahale occidentale îşi găseau cu greu adepţi şi îşi căutau raţiunea de a fi. Această carte e o încercare de a descrie ceea ce am descoperit.

Deşi am încercat să respect criterii academice solide, lucrarea de faţă nu este doar un exerciţiu academic. Am încercat să ofer creştinilor din Occident imaginea unei credinţe creştine puternice şi vii, trăsături pe care le-a avut în trecut şi credinţa noastră şi care, cred, pot fi recuperate sau reimportate în Occident, în beneficiul tuturor. Dumnezeu a însoţit poporul român — ca şi pe ruşi, bulgari sau alţi

creştini — de-a lungul multor secole de persecuţii şi le-a oferit daruri de care ne putem bucura şi noi. Marea mea speranţă e ca prin intermediul cărţii de faţă să readuc în actualitate o parte dintre aceste daruri pentru alţi creştini aflaţi în căutarea unei căi de înaintare în lumea seculară postmodernă.

Scrierea unei lucrări academice asupra unui subiect teologic românesc implică anumite probleme. În perioada comunistă nu se putea publica prea mult, în afară de unele texte liturgice sau manuale. Au apărut însă studii notabile de istoria Bisericii, dogmatică sau studii biblice. Nu putea apărea nimic însă din ceea ce ar fi avut conotaţie cu teologia mistică sau, evident, cu politica, iar lucrările de teologie morală nu puteau aborda păcătoşenia umanităţii transformată în noul om comunist. Institutele teologice de la Bucureşti şi Sibiu publicau cu regularitate o revistă teologică[9], la fel ca şi Mitropolia de la Iaşi. Acestea au alimentat interesul pentru teologie, o trăsătură a Bisericii Ortodoxe Române. A publica teologie sub semnătură proprie era un lucru foarte anevoios pentru români. Câteva articole au apărut în limba engleză[10] şi alte limbi europene[11], însă numai începând cu anul 1990 s-a putut scrie liber. De atunci, în română au apărut multe texte fundamentale şi transcrierile unor cuvântări ale unor părinţi duhovniceşti, însă prea puţin s-a publicat în limba engleză.

---

[9] Numărul din aprilie 1958 al revistei Patriarhiei Române, *Ortodoxia*, e dedicat în întregime relaţiilor dintre ortodoxie şi anglicanism, cuprinzând prezentări complete ale discuţiilor care au condus la acordurile dintre ortodocşi şi anglicani la Conferinţa episcopilor anglicani, Lambeth, 1930, şi ale convorbirilor de la Bucureşti din anul 1935, menţionate la nota 6.

[10] Articolele semnate de părinţii Dumitru Stăniloae şi Antonie Plămădeală în revista *Sobornost* şi două broşuri ale părintelui Stăniloae — *The Victory of the Cross*, Oxford, 1970, şi *Prayer and Holiness*, Oxford, 1982 — publicate de Fairacres Press, disponibile în Statele Unite prin Cistercian Publications.

[11] Excelentul articol al părintelui ANDRÉ SCRIMA, „L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine", publicat în revista pariziană *Istina*, 1958, nr. 3 şi 4, oferă o imagine mult mai amplă asupra acestei etape cruciale din istoria Bisericii Ortodoxe Române.

Din acest motiv, documentarea pentru acest studiu a depins în mare măsură de un număr limitat de lucrări şi interviuri cu părinţi duhovniceşti, sau cu clericii şi laicii care îi frecventează. Majoritatea interviurilor au fost realizate oral. Pe ansamblu, răspunsurile date au fost de înaltă ţinută. Cei intervievaţi au vorbit fluent şi cu încredere şi au căutat să-şi expună opiniile proprii. Foarte rar am avut impresia că ar repeta mecanic răspunsuri învăţate dinainte. Majoritatea celor intervievaţi aveau cunoştinţe de teologie mai mult sau mai puţin solide. Cei fără educaţie teologică ezitau adeseori să vorbească despre probleme teologice, iar măicuţele nu s-au lăsat intervievate. Aproape toate interviurile s-au desfăşurat în limba română, dar în unele cazuri am apelat la translatori. Foarte multe au fost înregistrate şi traduse ulterior[12]. Am tradus eu însumi răspunsurile scrise, ca şi diversele citate din lucrări româneşti incluse în prezenta carte. Sunt foarte recunoscător tuturor celor care au participat la interviuri şi, în mod special Anişoarei Carol, lui Constantin Jinga, Călin Sămărghiţan şi Andrei Vlădăreanu care au servit drept translatori, i-au găsit pe cei pe care i-am intervievat, mi-au împărtăşit cu generozitate prietenia lor românească şi mi-au oferit o minunată ospitalitate. Datorez evident mulţumiri Comunităţii Învierii al cărei membru sunt şi care mi-a oferit şansa de a vizita România de mai multe ori, precum şi celor doi profesori coordonatori de la Universitatea Leeds, John McGuckin, care m-a impulsionat cu entuziasm, şi Alistair Mason, care mi-a corectat cu răbdare numeroasele erori şi incoerenţele textului. Sunt recunoscător şi părintelui Dan Sandu, prieten statornic, pentru realizarea traducerii şi publicarea lucrării în limba română. Sper că această lucrare să aducă o contribuţie la recuperarea înţelepciunii răsăritene pe care Occidentul a pierdut-o, iar împărtăşirea experienţei curajoasei Biserici a unui popor puţin cunoscut, dar eroic, să ne readucă pe căile de mult abandonate şi aproape uitate ale sfinţeniei.

---

[12] În note se face referire doar la dată şi la numele celor intervievaţi.

1

Ortodoxia românească

În nordul României, în Maramureş, se află satul Bârsana. Încântătoare vara, mohorâtă şi acoperită de zăpezi iarna, Bârsana este o aşezare tipică pentru această regiune. Înconjurată de dealuri, are pământ roditor şi este străbătută de un râu repede.

Cu cei aproape cinci mii de locuitori ai ei, Bârsana e o localitate mare după standarde britanice, întinsă de-a lungul şoselei ce vine dinspre Baia Mare. Câteva drumeaguri noroioase duc spre case împrăştiate fără prea multă ordine pe coaste de deal. Casele se remarcă printr-o mare varietate. Multe sunt construite integral din lemn, în stil tradiţional, altele sunt din cărămidă sau beton. Unele sunt mici şi dărăpănate, altele destul de mari, având două sau trei etaje şi etalând un anume nivel de bunăstare. Casele sunt distribuite haotic, la unghiuri diferite una faţă de alta, iar de-a lungul şoselei pot fi văzute mai tot timpul găini, raţe, cai şi căruţe.

Localnicii îmbracă adeseori straie tradiţionale chiar şi în ziua de azi. Femeile poartă fuste negre scurte, şorţuri şi ghetre de lână şi batic, uneori colorat, strâns pe cap; bărbaţii se îmbracă mai rar în straie tradiţionale, însă iţarii şi cojoacele sunt de mare folos în iernile aspre. Este uşor să idealizezi o astfel de viaţă. Satul este frumos, iar casele par fermecătoare. Condiţiile sanitare sunt adeseori primitive. Spre sfârşitul iernii, mâncarea, deşi bogată, devine neapetisantă: mămăligă, cartofi, varză, fasole şi murături, fără lactate sau ouă în cazul în care se respectă Postul Mare.

Profilul religios al satului e mai complex decât ne-am putea aştepta, având în vedere faptul că maramureşenii sunt recunoscuţi în Biserica Ortodoxă pentru evlavia lor deosebită şi păstrarea valorilor tradiţionale. Potrivit preotului paroh, în 1997 populaţia satului era de 4860 de persoane. Dintre aceştia, 3970 sunt ortodocşi — aproximativ 3000 dintre ei se împărtăşesc de Paşti — 400 greco-catolici, 200 martori ai lui Iehova, 45 penticostali şi 50 adventişti. Până în 1948, satul era majoritar greco-catolic, cuprinzând şi o numeroasă comunitate de evrei. Majoritatea locuitorilor evrei au pierit la Auschwitz; a rămas doar un bătrân supravieţuitor. În 1948 statul i-a obligat pe greco-catolici să treacă la ortodoxie. După 1990 însă majoritatea a ales să rămână ortodocşi, doar în jur de 60 de familii s-au întors la tradiţia greco-catolică (unită) şi, cu sprijinul preotului ortodox, şi-au construit o frumoasă biserică de lemn. În ciuda fidelităţii faţă de ortodoxie şi mai puţin faţă de uniatism, viaţa bisericească din Bârsana este marcată de trecutul greco-catolic, fapt comun în judeţul Maramureş. În arta bisericească se remarcă influenţa apuseană manifestată prin numeroasele reprezentări ale Inimii lui Iisus, ale Fecioarei Maria şi a altor sfinţi. În biserici sunt mai multe rânduri de scaune decât în cele ortodoxe tradiţionale, iar botezul se face prin turnarea apei, nu prin cufundare[1].

Preotul ortodox din Bârsana, părintele Gheorghe Urdă, e un om deosebit, entuziast, binecuvântat cu inteligenţă, umor, pietate şi o familie cu şase copii. Biserica ortodoxă se găseşte în centrul satului. Pe un alt deal se află o remar-

[1] Relaţia dintre ortodoxia română şi greco-catolicism este ambiguă şi trebuie menţionată, însă cartea de faţă nu îşi propune să analizeze acest subiect. În unele locuri din România sate întregi sau parohii au revenit la uniatism după cincizeci de ani, în care s-ar fi putut crede că această identitate religioasă s-a pierdut, ceea ce nu s-a întâmplat în Bârsana. Se prea poate ca factorul hotărâtor să fi fost anii de păstorire credincioasă din partea unui preot de calitate şi foarte devotat. Alte parohii n-au fost atât de norocoase, iar calitatea slujitorilor a fost cu siguranţă unul (doar unul) din factorii care au determinat schimbarea apartenenţei ecleziale.

cabilă biserică veche de lemn cu picturi încântătoare, deşi degradate. La celălalt capăt al satului se află o mănăstire, construită în cinci ani şi având o biserică cu cea mai înaltă clopotniţă din lemn din Europa (la dorinţa expresă a părintelui Urdă, aceasta depăşeşte cu un metru cea mai înaltă clopotniţă din România). E o mănăstire pitorească, în care vieţuiesc 22 de maici, majoritatea tinere, venite acolo după 1993. Stareţa, maica Filofteia, este o persoană foarte energică şi practică, hotărâtă să restaureze tipul de monahism comunitar (nu idioritmic) într-un sat care avea o mănăstire încă înainte ca Imperiul habsburgic să desfiinţeze practic viaţa monahală în Transilvania secolului al XVIII-lea.

Ţăranii maramureşeni se remarcă printr-o coeziune puternică. Nu sunt deschişi din primul moment şi îi tratează cu oarecare suspiciune pe străini. Dar, aşa cum se întâmplă cu majoritatea ţăranilor a căror existenţă a fost o luptă pentru supravieţuire într-un mediu solicitant, ei au ştiut să păstreze tradiţia şi o oarecare distanţă faţă de ceea ce le este străin. S-au împotrivit colectivizării cu mai mare succes decât alte comunităţi rurale din România, iar credinţa ortodoxă n-a fost pervertită de propaganda comunistă. Putem înţelege de ce Nicolae Ceauşescu şi-a propus să distrugă astfel de sate. Doar distrugerea lor ar fi putut rupe legăturile vechi de veacuri.

Din sate ca acesta[2] provin majoritatea călugărilor şi părinţilor duhovniceşti români. Această viaţă împământenită, statornică e solul din care a răsărit o înfloritoare spiritualitate. Viaţa monahală românească e înrădăcinată în viaţa ţărănească, din care îşi trage seva. Mare parte din viaţa spirituală a Ortodoxiei româneşti s-a dezvoltat în acest mediu, ceea ce poate crea probleme mediilor urbane sau intelec-

[2] Ortodocşii, la fel ca occidentalii, de altfel, tind să idealizeze viaţa creştină de la sat. Acestei idealizări i se opune opinia unei tinere din Timişoara: „În multe părţi preoţii din România nu sunt foarte buni. Biserica este mai bună la oraşe decât la sate". Imaginea clasică a preotului evlavios (chiar habotnic) de la sat trebuie completată de cea a multor preoţi dedicaţi de la oraşe, cu parohii la fel de cucernice, care pot fi întâlniţi pe tot cuprinsul ţării.

dacă dorim să înţelegem de ce părintele Cleopa şi ceilalţi părinţi duhovniceşti din România au în ea un rol atât contemporan, cât şi atemporal. Putem începe cu o definiţie occidentală. Potrivit *Little Oxford Dictionary*, tradiţia este o „opinie, credinţă sau dată transmisă de la o generaţie la alta". Această definiţie ar putea fi suficientă pentru Occident, însă nu este adecvată pentru a descrie accepţiunea ortodoxă a termenului. Printre ortodocşi nu poţi discuta prea mult despre spiritualitate sau viaţa monahală ori, evident, despre Biserica însăşi, fără a menţiona tradiţia — de obicei Sfânta Tradiţie sau Tradiţia Sfinţilor Părinţi. Ce este această tradiţie şi ce rol joacă ea în cadrul vieţii spirituale ortodoxe, mai cu seamă în România?

În România, tradiţia ortodoxă este indisolubil legată de tradiţia românească. România, ni se spune, este o ţară creştină, cu un popor născut creştin întrucât creştinismul a ajuns pe teritoriul actual al României în primele două secole după Hristos, în momentul iniţial al formării lui din daci şi romanii cuceritori. Românii s-au născut ca popor creştin. Mai târziu, în secolul al XIV-lea, când Moldova şi Ţara Românească au fost recunoscute ca state moderne, ei au avut în fruntea lor domnitori creştini cum au fost Ştefan cel Mare, canonizat recent, şi Mihai Viteazul. În îndelungata istorie creştină a României, episcopii şi mănăstirile au jucat un rol crucial în dezvoltarea culturii şi păstrarea specificului naţional. Chiar şi sub comunism, Ortodoxia românească era atât de identificată cu poporul, încât comuniştii români, fiind ei înşişi naţionalişti, nu o puteau ataca uşor.

Din punct de vedere istoric, românii par a aparţine tradiţiei vest-europene. Limba lor este limpede una latină; ei îşi caută modelul politic şi cultural în Apus, lucru ce se întâmplă de cel puţin patru secole. Dar tradiţia ortodoxă este răsăriteană. Din punct de vedere spiritual, românii sunt înrudiţi cu ruşii de la nord — cu care împart aceeaşi *Filocalie* şi aceiaşi povăţuitori — şi cu Muntele Athos de la sud. Biserica este autocefală, având propriul patriarh, dar se raportează la patriarhia de la Constantinopol, fiind parte a familiei ortodoxe; legăturile cu Bisericile Ortodoxe greacă

şi sârbă sunt puternice, întrucât în secolele de dominaţie otomană acestea au primit sprijin material din partea statelor româneşti care erau relativ independente. Spiritualitatea şi teologia au ajuns în România de la aceste surse şi mentalitatea bisericească e foarte străină de Occident. Se întâmplă adeseori ca o foarte simplă discuţie între un englez şi un român, fie în limba engleză, fie în română, să cunoască o întorsătură care trădează o altă lume. E o lume de sensuri, o istorie, un set de prejudecăţi şi norme istorice atât de diferite de cele cu care este familiar occidentalul, încât acesta nu este conştient de existenţa lor. Astfel, se poate întâmpla ca o discuţie despre păstrarea neschimbată în prezent a Sfintei Liturghii în forma pe care ar fi avut-o din epoca Apostolilor să devieze spre nedreptatea acordului de la Yalta prin care România a fost abandonată comunismului rusesc. O astfel de explozie de sentimente descoperă o iritare reprimată, ascunsă sub o aparenţă prietenoasă, o mâhnire cauzată de felul în care românii au fost trataţi de alte popoare, unele dintre ele creştine. Efortul de a înţelege această iritare face parte din înţelegerea a ceea ce înseamnă tradiţie pentru un român. Trădarea tradiţiei creştine înseamnă o trădare a poporului român, iar trădarea tradiţiei româneşti înseamnă o trădare a credinţei creştine.

Încercând să înţelegem această realitate, trebuie să luăm în considerare o mişcare circulară, în ambele direcţii, de-a lungul tradiţiei. Mai întâi, cuvântul tradiţie denotă o transmitere. Primele opt secole creştine au fost cruciale pentru creştinătate, au fost creuzetul în care s-au format marile dogme trinitare şi tradiţiile rugăciunii, monahismului şi vieţii creştine. A fost de asemenea perioada în care s-a dezvoltat liturghia începută în secolul I de Sfântul Iacob şi definitivată în secolul al IV-lea de Sfinţii Vasile cel Mare şi Ioan Gură de Aur. Mântuirea se găseşte în învăţăturile şi practica acelor secole. Este important de aceea ca tradiţia să fie transmisă în forma ei pură. Este la fel de important ca generaţia actuală să accepte tradiţia neschimbată, aşa cum a ajuns până la ei, permiţând doar modificări care să facă posibilă comunicarea şi înţelegerea ei continuă. Un

BIBLIOTECA

părinte duhovnicesc sau un teolog nu va pretinde că învaţă lucruri noi. Dacă ceva este nou, este fals, pentru că nu se înscrie în tradiţie. Aceasta este simplitatea teoriei.

Prin Sfânta Tradiţie credinciosul este transportat înapoi în primele secole creştine. Aici mântuirea este asigurată pentru că aici se poate găsi adevărul cel mai apropiat de cel propovăduit de Iisus Hristos şi de Apostolii Săi. Prin Sfânta Tradiţie nu primim doar informaţii preţioase. Devenim parte a aceleiaşi lumi căreia i-au aparţinut Sfinţii Ioan Gură de Aur, Ioan Scărarul şi Sfinţii Apostoli. Acest fapt este demonstrat cel mai limpede atât de Liturghie cu natura ei perenă, cât şi de teologia şi învăţătura morală a Bisericii. În cultul şi meditaţia teologică din Biserica Ortodoxă Română secolele dispar şi devenim creştini din secolul al IV-lea luând parte la revărsarea harului din primele secole când Duhul s-a manifestat mai activ.

Desigur, tradiţia poate deveni tradiţionalism. Ea se poate osifica, aşa cum s-a întâmplat adeseori, atât în Occident, cât şi în Răsărit. „Tradiţia" poate deveni un cuvânt cu valoare de cod. În Europa occidentală ea mai poate semnifica doar o nostalgie. Amintiri ireale şi fantezii despre trecut sunt uneori luate drept tradiţii, de obicei pentru a vinde un produs — material, politic sau ideologic. „Tradiţia" poate desemna şi un conservatorism feroce rămas legat de moduri de gândire şi de comportament învechite, indiferent de relevanţa sau adecvarea lor. Oamenii pot deveni prizonieri ai „tradiţiei" în aşa măsură, încât le este imposibil să trăiască în epoca modernă. Sau se pot elibera de „tradiţie" până acolo încât rămân lipsiţi de valorile necesare pentru a trăi în lumea modernă.

Înalt Prea Sfinţitul Antonie Plămădeală, mitropolitul Ardealului, îşi intitulează una din lucrările sale *Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă*. El remarcă nu osificarea, ci mai degrabă libertatea pe care tradiţia o oferă creştinilor de a-şi trăi vieţile fără încorsetările care se simt (nu întotdeauna corect) în Bisericile din Apus. Doar în libertate, spune el, îşi poate alege o persoană calea ei. „Tradiţia fără libertate şi fără deschidere spre realizarea proprie ar fi

moarte, închisoare, sfârşit... Tradiţia e un *ieri* care devine mereu *azi*"[6].

Tradiţia are nevoie de un popor care să o ţină vie. Creştinii ortodocşi acceptă păstrarea şi transmiterea tradiţiei drept o răspundere a întregului popor al lui Dumnezeu, nu doar a ierarhiei. O răspundere specială au părinţii duhovniceşti. Tradiţia nu se transmite doar prin învăţarea sau repetarea textelor sacre. Ea este transmisă mai departe prin sfinţenia vieţilor oamenilor. Pentru a transmite tradiţia cu fidelitate e nevoie de sfinţenie. Trebuie să împărtăşim viaţa spirituală a celor care au plămădit tradiţia. Poate de aceea tradiţia ortodoxă, cel puţin în România, nu pare să se fi osificat. E o tradiţie trăită, nu năzuinţă spre o lume de mult apusă. În măsura în care a fost mereu trăită de oameni sfinţi, tradiţia a cunoscut schimbări care au adus-o în secolul nostru nu identică în formă, ci autentică în spiritul plămădirii ei originare.

Părintele George Florovsky redă într-un mod destul de radical această înţelegere a unei tradiţii vii. Pentru el tradiţia e catolicitatea Bisericii care există până în cea mai mică parte a acesteia, chiar şi într-un singur membru al ei. Tradiţia nu este un corpus de materiale ce trebuie învăţate, ci o viaţă care trebuie trăită. Ea poate fi privită deci drept prezenţa Duhului Sfânt în Biserică. Părintele Florovsky afirmă:

> „Tradiţia nu este doar un principiu protector, conservator; este în primul rând principiul creşterii şi al regenerării. Tradiţia nu e un principiu ce se străduieşte să restaureze trecutul, folosindu-l drept criteriu pentru prezent. Această concepţie asupra tradiţiei e respinsă de istoria şi conştiinţa Bisericii. Tradiţia e o autoritate de a învăţa, o autoritate de a da mărturie de adevăr. Biserica dă mărturie de adevăr nu din amintiri sau din cuvintele altora, ci din însăşi viaţa ei, din experienţa ei neîntreruptă, din plinătatea ei *catolică*... Tradiţia e un principiu harismatic, nu istoric"[7].

---

[6] † ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, ed. II, 1995 (ed. I, 1983), p. 146.

[7] G. FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition*, Belmont MA, 1972, p. 47.

Este important să avem în minte aceste lucruri înainte de a privi la viaţa monahală care are un rol-cheie în înţelegerea Ortodoxiei româneşti contemporane. Aceasta deoarece, deşi viaţa monahală pare să fie una extrem de instituţionalizată şi adânc înrădăcinată în istorie, în esenţa sa ea este o harismă şi acest caracter harismatic o face vie.

Scurt istoric

România e un pământ plin de mănăstiri. O ţară cu istorie îndelungată şi tragică şi un popor care şi-a păstrat identitatea naţională în ciuda asupririi aproape continue din partea străinilor sau a propriilor conducători. De-a lungul secolelor ţara a cunoscut războaie nimicitoare, de aceea există destul de puţine înscrisuri sau construcţii anterioare secolului al XVII-lea. Mănăstirile sunt printre puţinele instituţii care au supravieţuit distrugerilor, păstrând intacte mărturii ale trecutului. Repere istorice clare vin mai ales din secolele recente, iar interpretarea datelor istorice este şi mai dificilă, fiind influenţată de sentimente partizane. Cu toate acestea, istoria are o importanţă imensă pentru spiritualitatea românească. Orice discuţie cu românii despre spiritualitatea lor va coborî secolele până la naşterea poporului român.

Naşterea poporului român a avut loc în vremea stăpânirii romane. Dacii care locuiau la nord de Dunăre au fost invadaţi şi învinşi de către romani pe timpul împăratului Traian, care şi-a condus el însuşi armatele peste Dunăre în 105 d. Hr., învingându-l pe vestitul rege dac Decebal. Veteranii romani s-au stabilit în Dacia care, până în anul 271 d. Hr., a fost o provincie a Imperiului Roman. În acel an împăratul Aurelian şi-a retras armatele, lăsând în urmă însă un popor atât de profund romanizat, încât limba lui, care rămâne una din cele mai latine limbi ale Europei, conţine acum doar un foarte mic număr de cuvinte dacice (80 după unii cercetători, 160 după alţii).

Odată cu romanii a venit şi creştinismul lor. Se spune că însuşi Sfântul Apostol Andrei a propovăduit în Dobrogea.

Această parte a coastei Mării Negre era sub stăpânire romană încă din secolul I d. Hr., poetul Ovidiu fiind exilat la Tomis, lângă actualul oraş Constanţa. În fapt creştinismul pare să fi pătruns în noul teritoriu în secolul al II-lea d. Hr. Se pare că la sfârşitul secolului al III-lea, Dobrogea îşi avea propriii ei episcopi. Pe vremea împăratului Diocleţian (285–305) creştini din această regiune au fost martirizaţi în timpul persecuţiei pe care acesta a declanşat-o[8]. Se consideră că în această regiune s-a născut Sfântul Ioan Cassian (cca 360–435). El a cunoscut aici călugări încă din copilărie, ceea ce confirmă existenţa timpurie a creştinismului în zonă. Potrivit unor descoperiri arheologice, creştinismul ar fi fost prezent în Transilvania încă din secolul al IV-lea[9]. Bazându-se pe descoperiri arheologice şi pe referinţe disparate, mitropolitul Serafim Joantă este în măsură să prezinte dacă nu istoria, atunci cel puţin suficiente dovezi ale existenţei unei bogate vieţi monahale în secolele următoare în arealul actual al României[10]. Creştinismul a ajuns în România „nu datorită unui mare misionar, ... nici prin convertirea unui conducător politic... ci prin pătrunderea lentă şi tăcută a noii religii în comunitatea daco-romană"[11]. Este neîndoielnic semnificativ faptul că noua credinţă şi-a făcut loc în inimile unor oameni obişnuiţi şi anonimi, formându-le identitatea şi punând bazele culturii lor.

După retragerea romanilor, România a fost invadată de triburile popoarelor migratoare. Goţii şi vizigoţii au fost urmaţi de slavi, huni şi, în final, de maghiari. Probabil că românii au supravieţuit refugiindu-se în pădurile şi văile Munţilor Carpaţi, iar în prezent ei se mândresc cu faptul că rădăcinile daco-romane le-au dat tăria de a supravieţui secolelor de oprimare. Viaţa rurală pare să se fi constituit

---

[8] F. CONSTANTINIU, *O istorie sinceră a poporului român*, Bucureşti, 1998, p. 45.

[9] F. CONSTANTINIU, p. 46.

[10] † SERAFIM JOANTĂ, *Romania. Its Hesychast Tradition and Culture*, Saint Xenia Skete, Wildwood CA, 1992, p. 13–22.

[11] F. CONSTANTINIU, p. 47.

bine încă de timpuriu[12], rămânând forma de organizare fundamentală a societății românești. Tenacitatea vieții rurale este remarcabilă, cu atât mai mult cu cât România are puține granițe naturale. Poporul român s-a întins la sud de Dunăre (în Dobrogea), peste Prut, în actuala Republică Moldova, la nord în Bucovina (din care o parte a fost ocupată de Ucraina), iar prin Transilvania până în Banatul care se învecinează cu Serbia. Românii trăiesc de fapt de-o parte și de alta a granițelor lor naturale, Carpații și Dunărea. Carpații străbat centrul țării, formând o semilună și constituind atât un obstacol în întemeierea unei singure țări, cât și un scut care i-a împiedicat pe cotropitori — turcii de o parte, ungurii de alta — să stăpânească vreodată complet aceste meleaguri. Românii de pe ambele părți ale lanțului carpatic și-au ajutat întotdeauna vecinii în lupta lor contra invadatorilor. Înconjurați de bulgari, ruși, ucraineni, polonezi, slovaci, unguri și sârbi, românii se descriu cu mândrie drept „o insulă de latinitate în mijlocul unei mări slave". Deși sunt statornici în credința lor ortodoxă, ei rămân deopotrivă de atașați de cultura latină și legăturile cu Occidentul. Vom vedea că și credința românilor conține numeroase influențe occidentale, datorate în principal stăpânitorilor feudali maghiari ai Transilvaniei. Identitatea românilor, lipsită de existența unei singure entități politico-statale, derivă din limba, cultura și Biserica lor, precum și din atașamentul față de pământul unde românii au trăit din vremuri imemoriale, ca și din rezistența în fața presiunilor istorice exercitate de turci la sud, de ruși la nord și de unguri la vest.

Istoria românilor iese din umbră în secolul al XI-lea când se impune suzeranitatea maghiară asupra Transilvaniei, Valahiei și Moldovei. În secolul al XIV-lea, Valahia și Moldova înlătură dominația maghiară, stabilindu-și propria identitate politică. Din punct de vedere bisericesc, în această perioadă românii s-au identificat ferm cu Biserica Ortodoxă răsăriteană, nu cu Biserica latină a foștilor suze-

[12] F. CONSTANTINIU, p. 40.

rani maghiari. Valahia s-a constituit ca stat sub domnia lui Basarab I (1310–1352) cel care în 1330 l-a învins pe regele Carol I al Ungariei în bătălia de la Posada. Moldova a apărut câteva decenii mai târziu sub conducerea voievodului Bogdan. Cel mai vestit conducător moldovean a fost Ştefan cel Mare (1457–1504), canonizat de Biserica Ortodoxă în 1992. Faima sa se datorează şi celor 44 de mănăstiri pe care le-a ctitorit (pe cât se pare după fiecare victorie împotriva invadatorilor), zece dintre ele existând încă. Independenţa câştigată de aceşti mari conducători nu s-a putut menţine. Mereu ameninţate de ruşi şi polonezi la nord, de unguri la vest şi de bulgari la sud, Valahia şi Moldova au căzut treptat sub influenţa otomană. Deşi n-au fost niciodată încorporate în Imperiul Otoman, cele două provincii au fost forţate să plătească un tribut greu, iar liderii lor plăteau sume imense pentru a-şi asigura poziţiile. Deşi unii conducători remarcabili, ca Neagoe Basarab, Mihai Viteazul, Constantin Brâncoveanu, au ţinut piept turcilor, răgazul câştigat era mereu de scurtă durată, iar suzeranitatea otomană a fost recunoscută chiar de puterile occidentale până în secolul al XIX-lea, când cele două principate şi-au dobândit în sfârşit independenţa.

Când Moldova şi Valahia au fost recunoscute ca state independente, ele au căutat şi episcopi recunoscuţi pe plan internaţional. Aceştia erau oferiţi de Constantinopol. În schimbul considerabilului sprijin financiar din provinciile române, Biserica din aceste state a primit episcopi formaţi la Constantinopol, Atena sau Ierusalim. Nu este de mirare deci că spiritualitatea isihastă, ce fusese revigorată de învăţăturile Sfântului Grigorie Palama[13], a ajuns în Ţările Române. Astfel, voievodul Neagoe Basarab (1512–1521), ctitorul mănăstirii Curtea de Argeş, l-a avut ca părinte duhov-

[13] Deşi isihasmul e legat în special de numele Sfântului Grigorie Palama, din motive pe care le vom vedea, nu el este cel care l-a inventat. El l-a învăţat de la Teolipt al Filadelfiei şi de la patriarhul Atanasie (J. MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, Londra, 1964, p. 17–18).

nicesc în copilărie pe Nifon, viitor patriarh al Constantinopolului. În opera sa, *Învățături către fiul său Teodosie*, Neagoe a dat poporului un document profund impregnat de spiritualitatea monahală. El nu cerea oamenilor să urmeze calea monahismului, dar credea „în posibilitatea ca fiecare persoană, de la voievod până la cel mai umil dintre supușii săi, să atingă desăvârșirea vieții creștine, îndeplinindu-și îndatoririle fără a lăsa lumea și a se retrage în singurătate"[14]. *Învățăturile* pun accentul pe faza activă a desăvârșirii pe „căile tradiționale ale ascezei; rugăciune și împărtășire, post, înfrânare și curăție, milă față de săraci, dreptate, milostenie și spovedanie"[15]. Influența isihastă se vede limpede în importanța pe care autorul o acordă lucrării minții și inimii. Mintea comandă totul și totul depinde de ea. De aceea ea trebuie curățită prin rugăciune, smerenie și reculegere. Inima este, în schimb, templul lui Dumnezeu. Și ea este curățată prin rugăciune și lacrimi. Astfel curățite, mintea și inima se unesc în rugăciune[16].

În ciuda acestor culmi, factori politici din secolul al XVI-lea i-au împiedicat pe români să se unească, iar viața monahală pare să fi intrat într-un declin care-l oglindește, poate, pe cel al tuturor Bisericilor răsăritene în urma dominației otomane. Următoarea figură românească marcantă e Constantin Brâncoveanu, care a condus Valahia la începutul secolului al XVIII-lea și a fost martirizat, alături de ginerele și fiii săi, la Istanbul în 1714. Pe vremea sa, deși semiindependente, Moldova și Valahia erau apăsate de biruri, atât din cauza lăcomiei domnilor, cât și a cerințelor tot mai mari ale suzeranilor turci[17]. Birurile grele au strivit viața națională. Marile mănăstiri au căzut pradă unei oprimări similare; adeseori ele erau în stăpânirea unor clerici din Grecia și Constantinopol, iar cea mai mare parte din venituri era destinată susținerii Bisericii din aceste țări.

---

[14] † SERAFIM JOANTĂ, p. 90.

[15] † SERAFIM JOANTĂ, p. 93.

[16] † SERAFIM JOANTĂ, p. 13–22.

[17] R. W. SETON-WATSON, *A History of the Roumanians*, Cambridge, 1934, p. 50, 26 sq.

De-a lungul celor două sute de ani dintre domnia lui Neagoe Basarab şi secolul al XVIII-lea a existat o tradiţie monahală viguroasă atât în Moldova, cât şi în Munţii Carpaţi, de obicei în comunităţi foarte mici. Cei doi călugări, de care se leagă reînvierea vieţii monahale şi spirituale din secolul al XVIII-lea, au fost însă amândoi ucraineni stabiliţi în România, iar imensa lor contribuţie la viaţa spirituală a ţării lor adoptive e o dovadă a roadelor ospitalităţii româneşti, o tradiţie cu care românii se mândresc[18].

Stareţii Vasile de la Poiana Mărului şi Paisie Velicikovski

Stareţul Vasile de la Poiana Mărului a fost primul dintre aceşti monahi ucraineni. Născut pe la 1692, a fost silit să părăsească Rusia din cauza ostilităţii guvernului rus faţă viaţa monahală centrată pe rugăciune, stabilindu-se în jurul anului 1733 la Poiana Mărului (lângă actualul oraş Buzău). Aici a întemeiat o bibliotecă şi i-a familiarizat pe fraţii români cu spiritualitatea rusă şi cu cea a Părinţilor greci. El însuşi a scris mult, învăţătura sa axându-se pe rugăciunea lui Iisus. El distinge între faza ei „activă", atunci când rugăciunea este o activitate a minţii, şi cea „contemplativă", când rugăciunea devine dar al Duhului Sfânt şi se transformă în „rugăciune a inimii"[19]. El insistă, oarecum neobişnuit pentru acea vreme, pe faptul că rugăciunea lui Iisus nu este doar pentru călugări, ci pentru toţi creştinii care au datoria de a o practica pentru a curăţi sufletul de patimi şi a-şi feri mintea de ispite.

Apărând viguros practica rugăciunii lui Iisus, stareţul Vasile s-a implicat în controversa vremii privitoare la prioritatea psalmodiei sau a rugăciunii lui Hristos ca bază a

---

[18] Ospitalitatea este o caracteristică atât a poporului român, cât şi a spiritualităţii lui. Popor de limbă latină şi bază etnică latină dar şi slavonă, influenţat de ruşi la nord şi de greci la sud, românii oferă o remarcabilă sinteză de tradiţii europene şi creştine diferite.

[19] † SERAFIM JOANTĂ, p. 114.

vieții monahale. Un călugăr care trăiește într-o obște are, desigur, obligația de a lua parte la rugăciunea liturgică a fraților. Pentru starețul Vasile însă[20], și pentru întreaga tradiție isihastă, psalmodia e privită drept o practică eminamente ascetică ce pregătește sufletul pentru rugăciunea contemplativă. Starețul Vasile merge până acolo încât afirmă că repetarea continuă a psalmilor este un potențial pericol dacă e urmată prea mult timp, pentru că „împiedică mintea să fie atentă la Dumnezeu și să se adune în inimă, unde se reunesc toate puterile sufletului și unde se nasc gândurile, bune sau rele"[21]. Simpla repetare a psalmilor este ca „un mers pe loc nesfârșit, asemenea al măgarului care învârte roata unei mori"[22]. În contextul polemic al vremii, starețul Vasile consideră că se acorda o atenție prea mare psalmodiei, făcând următoarea comparație:

> „Iar pentru o înțelegere și mai limpede a acestor două viețuiri, se va vorbi aici despre fiecare în parte. Cea dintâi deci, supunându-se legii, își împlinește numai cântarea. Cea de-a doua, silindu-se spre lucrarea minții, are pururea cu sine numele lui Iisus Hristos spre mistuirea vrăjmașilor și patimilor împreună cu gândurile rele. Acela se bucură atunci când sfârșește cântarea, iar acesta mulțumește lui Dumnezeu dacă-și lucrează în tihnă rugăciunea slobod de gândurile rele. Unul râvnește la cantitate, iar celălalt la calitate. La cel ce se grăbește să împlinească cantitatea cântărilor se adaugă repede o părere [de sine] plină de bucurie pe care bizuindu-se nu mai cunoaște chemarea Domnului Iisus și hrănește [și crește] fariseul cel lăuntric, dacă nu ia aminte la sine însuși. Iar la cel ce se îngrijește de

---

[20] † SERAFIM JOANTĂ, p. 116.

[21] „Predoslovie la Nil Sorki", p. 121, citată de † SERAFIM JOANTĂ, p. 118.

[22] „Predoslovie la isihie", p. 111, citată de † SERAFIM JOANTĂ, p. 118 [textul exact al starețului Vasile compară de fapt psalmodia cu o râșniță manuală, iar rugăciunea lui Iisus cu o moară cu apă].

calitatea rugăciunii se iveşte şi o cunoştinţă a neputinţei proprii şi a ajutorului lui Dumnezeu"[23].

Stareţul Vasile a fost cu siguranţă un mare învăţător, făcând ca tradiţia rugăciunii lui Iisus să ocupe un loc mai central decât înainte. El s-a adresat atât ruşilor exilaţi, cât şi călugărilor români, şi a influenţat puternic vieţile laicilor, asigurându-i, aşa cum o făcuse Neagoe Basarab cu două secole înainte, că viaţa duhovnicească e atât pentru monahi, cât şi pentru mireni, cultivarea ei fiind o îndatorire ce revine tuturor următorilor lui Hristos. Învăţătura stareţului Vasile de la Poiana Mărului a fost continuată în mare parte de mai tânărul său contemporan şi fost ucenic, Paisie Velicikovski.

Ca şi stareţul Vasile, Paisie s-a născut în Ucraina. Fiindu-i imposibil să ducă o viaţă monahală în ţara natală, din cauza ostilităţii faţă de monahism a ţarinei Ecaterina cea Mare, s-a stabilit şi el în Valahia, stând pentru o vreme la schitul Trăisteni, în zona Buzăului, şi ajungând aici sub influenţa stareţului Vasile. După patru ani, căutând mai multă linişte şi prilejul de a creşte „în pacea sufletului şi a rugăciunii săvârşită de minte în inimă", s-a mutat la Athos. Sfântul Munte cunoştea atunci o perioadă de stagnare, iar Paisie, negăsindu-şi părintele duhovnicesc dorit, a ales să se facă pustnic pentru a-L sluji în felul său pe Dumnezeu. În 1750, stareţul Vasile l-a vizitat aici, sfătuindu-l să-şi caute fraţi cu care să împărtăşească viaţa monahală şi l-a tuns în monahism. În jurul lui s-au adunat câţiva monahi români şi ruşi, dintre aceştia îndeosebi românii Macarie şi Gheorghe fiind buni cunoscători ai limbii greceşti. Pe la 1763 obştea devenise prea mare pentru Muntele Athos, astfel încât stareţul Paisie şi 64 de călugări au plecat spre Moldova, unde mitropolitul Gavriil de la Iaşi le-a oferit mănăstirea Drago-

[23] „Predoslovie la isihie", p. 103, citată de † SERAFIM JOANTĂ, p. 119 [trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr ca anexă la monografia lui D. RACCANELLO, *Rugăciunea lui Iisus în scrierile stareţului Vasile de la Poiana Mărului*, Sibiu, 1996, p. 252].

mirna. În 1775, când austriecii au ocupat Bucovina, Paisie a plecat cu obştea la Secu şi apoi la Neamţ.

Stareţul Paisie şi-a format mănăstirile după modelul monahal clasic, punând accent pe slujbele săvârşite după tipicul athonit. Pe lângă practicile tradiţionale ale monahismului răsăritean, Paisie şi-a întemeiat obştea pe cele două virtuţi ale sărăciei personale absolute şi a supunerii faţă de un călugăr bătrân experimentat. Vom vedea mai jos modul în care părinţii duhovniceşti procedează pentru a impune aceste virtuţi în viaţa ucenicilor lor. Sărăcia se măsoară nu atât prin numărul de bunuri pe care le are un călugăr în chilie, cât prin libertatea sa de a se lipsi de ele. Supunerea faţă de un părinte duhovnicesc venerabil se poate deprinde uşor de un tânăr ucenic sau de orice tânăr creştin adevărat. Dar procesul efectiv de deschidere a ungherelor întunecate ale sufletului luminii Duhului Sfânt, proces pe care-l face cu putinţă ascultarea faţă de un părinte duhovnicesc, necesită o creştere îndelungată în viaţa creştină. Stareţul Paisie a făcut aceste două virtuţi extrem de atractive şi, se vede din succesul său, ele erau realităţi, nu doar idealuri. Un indiciu al eficienţei sale ca stareţ e mărimea mănăstirilor pe care le-a păstorit. La doar câţiva ani de la venirea sa, mănăstirea Neamţ număra 700 de călugări. Stareţul Paisie este unic prin faptul că a întemeiat o viaţă monahală în acelaşi timp chinovială în organizarea ei, cât şi isihastă în spiritul ei. Până la el exista o demarcaţie strictă între călugării care trăiau în comunităţi şi îşi dedicau viaţa cultului şi citirii Psaltirii şi cei care alegeau calea rugăciunii isihaste, trăind singuri sau împreună cu alţi doi sau trei monahi într-un mic schit. Stareţul Paisie era dedicat rugăciunii isihaste. Introducând-o însă în viaţa monahală de obşte, el a reunit cele două mari tradiţii care, în principiu cel puţin, au rămas unite în România până astăzi[24].

---

[24] Unind aceste două tradiţii, isihastă şi viaţa de obşte, Paisie înfăptuia ceea ce Simeon Noul Teolog făcuse în secolul al X-lea la Constantinopol. El a fost primul care a integrat tradiţia isihastă a pustnicilor din deşert cu tradiţia urbană a vieţii comunitare.

Stareţul Paisie trebuie văzut nu doar drept un om remarcabil, ci şi ca un conducător însemnat. Nu făcând minuni a inspirat el sute de oameni să i se alăture în mănăstiri, ci prin învăţăturile sale. El a insuflat până şi celor mai leneşi căutarea înălţimilor vieţii duhovniceşti. În acelaşi timp, el a aşezat mănăstirea sa pe o practică bine orânduită a vieţii de obşte. Idealul său de comunitate era acela al susţinerii şi încurajării reciproce. Disciplina era strictă, însă umană şi adaptată idealului slujirii lui Dumnezeu şi a lumii[25].

Care era învăţătura sa? Era, pe de o parte, învăţătura isihastă dobândită de la stareţul Vasile de la Poiana Mărului şi în anii petrecuţi la Muntele Athos. Pe de altă parte, era viaţa monahală, îndatoririle, răspunderile şi ascetismul vieţii în comunitate. El credea că

> „esenţa vieţii monahale nu sunt virtuţile ascetice, deoarece acestea pot fi practicate şi de laici. Scopul specific al monahismului este relaţia socială, crearea unei noi lumi, în lumea aceasta, dar în acelaşi timp în afară de lume. Monahii sunt ca nişte lumini şi izvor de mântuire pentru întreaga lume, modele de virtute care arată calea progresului spiritual"[26].

O expresie majoră a preocupărilor sale a fost aceea de a traduce lucrările Părinţilor greci şi de a face cunoscute românilor şi ruşilor comorile *Filocaliei*. Ne amintim că, venit pentru prima dată la Muntele Athos, Paisie n-a putut găsi un părinte duhovnicesc, trebuind să se înveţe singur. În acea perioadă Muntele Athos cunoştea un declin şi, deşi slujbele erau bine orânduite, studiul fusese serios neglijat. Cât timp stareţul Paisie a stat la Muntele Athos, şi poate la îndemnul său, Nicodim Aghioritul şi Macarie din Corint au iniţiat *Filocalia*, care a fost publicată la 1782. Încă din 1767 la mănăstirea Dragomirna stareţul Paisie începuse să traducă şi să difuzeze în limba română mare parte din acest

---

[25] D. ZAMFIRESCU, *Paisianismul, un moment românesc în istoria spiritualităţii europene*, Bucureşti, 1996, p. 73–76.

[26] D. ZAMFIRESCU, p. 71.

material. La Dragomirna s-a născut prima *Filocalie* într-o limbă vorbită, limba română[27]. Stareţul Paisie traducea cu extremă seriozitate. A trimis călugări la Academia din Bucureşti ca să înveţe limba greacă şi alte limbi necesare. El însuşi a tradus mai ales în limba slavonă, făcând *Filocalia* cunoscută monahilor din patria sa, în limba lor.

Această amplă lucrare de traducere şi difuzare a exercitat o influenţă importantă asupra Bisericii Ortodoxe Române. În primul rând, ea a facilitat accesul monahilor şi, indirect, al laicilor la învăţăturile celei mai înfloritoare perioade din istoria spirituală a Bisericii răsăritene. În al doilea rând, a inspirat o remarcabilă mişcare intelectuală la mănăstiri ca Neamţ, Secu, Cernica şi altele. Pentru a fi sănătoasă, viaţa monahală trebuie să fie vie din punct de vedere intelectual, deşi intelectul trebuie să servească scopului spiritual al vieţii. Viaţa monahală românească, formată din monahi proveniţi în cea mai mare parte din populaţia rurală, poate oricând să alunece într-un stil de viaţă nu foarte diferit de cel al unor ţărani cucernici. Tradiţia intelectuală împământenită de stareţul Paisie i-a ajutat pe ţăranii călugări să evite acest fenomen făcând din ei unii din marii educatori ai României. Mai mult, realizarea acestor traduceri a atras atenţia oamenilor asupra tradiţiei Bisericii. Aşa cum am observat, tradiţia nu este, în contextul ortodox, o simplă transmitere a unor vechi istorii şi credinţe. Ea e prezenţa vie a Duhului, Care păzeşte şi apără Biserica de erezii şi îi dă viaţă. În poziţia precară a României, adeseori cotropită de popoarele vecine şi forţată să-şi apere credinţa ortodoxă de islam, la sud, şi de romano-catolicism şi protestantism, la vest, dragostea faţă de tradiţia a fost un factor extrem de important în apărarea cu succes a credinţei românilor. În fine, aceste traduceri au avut un mare impact cultural asupra României. Ele au pus în lumină izvoarele greceşti şi au contribuit la creşterea şi dezvoltarea limbii române înseşi. Deşi stareţul Paisie era ucrainean, a fost un prieten al românilor care, la rândul lor, l-au tratat ca pe unul de-al lor.

---

[27] † SERAFIM JOANTĂ, p. 147.

Contribuția sa la viața culturală a României, ea însăși influențată de Biserică și adeseori un produs al acesteia, nu poate fi subestimată.

Starețul Paisie nu învăța nimic nou. Prin cunoașterea și prețuirea tradiției el căuta să „scoată din vistieria sa lucruri vechi și noi". Noutatea pentru vremea sa era sinteza între modul de viață chinovial și isihasm, ca și între erudiție și exigențele susținerii unei vieți monahale într-o situație rurală. El a instaurat un model de viață monahală continuată în România până în zilele noastre, cu inevitabilele urcușuri și coborâșuri care caracterizează istoria vieții monahale. Viața comunitară, isihasmul și studiul biblic și patristic sunt cele trei trăsături caracteristice ale paisianismului. Învățătura sa spirituală este mai dificil de rezumat. El insista ca fiecare creștin să spună rugăciunea lui Iisus și să-L caute pe Dumnezeu printr-o viață ascetică. Această viață nu era rezervată exclusiv monahilor. Cu toate acestea, el considera că rugăciunea inimii era potrivită doar călugărilor deoarece

> „temelia principală și de neclintit a lucrării minții este «adevărata ascultare» care se naște din «adevărata smerenie». Smerenia, la rândul ei, este o pavăză împotriva amăgirilor care îi înșeală pe cei care se fac proprii lor învățători"[28].

El insista și asupra faptului că orice monah să aibă un părinte duhovnicesc experimentat. Aceasta se datora în parte importanței acordate virtuții ascultării, precum și experienței personale a riscurilor implicate în încercarea de a duce o viață duhovnicească fără îndrumare și ajutor competent. Importanța acordată acestei relații o regăsim la starețul Gheorghe de la Cernica, unul din cei mai cunoscuți ucenici ai săi, care insista pe practica spovedaniei frecvente (de trei ori pe săptămână) — probabil sub influența părintelui Paisie. Această practică era menită să asigure monahului iertarea periodică de păcate, pentru a nu le da timp să-i primejduiască sufletul și, totodată, să-l apropie cât mai

---

[28] † SERAFIM JOANTĂ, p. 156.

mult pe părintele duhovnicesc de fiul său, element esențial în practica rugăciunii isihaste.

După starețul Paisie

Situația politică a Valahiei și a Moldovei a început să se amelioreze în secolul al XIX-lea. Un Imperiu Otoman tot mai slăbit își mai putea doar cu greu impune dominația, dar abia în 1859 Alexandru Ioan Cuza a fost ales domn în cele două Principate române. În 1866 el a fost înlocuit de primul monarh român, Carol I. A fost o perioadă de schimbări politico-sociale enorme, în contextul dezvoltării unei pături intelectuale și a unei vieți culturale și literare animate, fenomen specific de altfel perioadelor revoluționare. Situația din Transilvania în aceeași perioadă era mai puțin fericită. Aici continua conflictul dintre stăpânitorii austro-ungari și comunitatea românească, care a dus la înființarea Bisericii Greco-Catolice sau „unite", care a dominat Transilvania până după sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial. În ciuda conflictelor și opresiunii, a fost însă o perioadă de extindere a învățământului și de întărire a unității românilor. Opera mitropolitului Andrei Șaguna, cel mai renumit cleric transilvănean din secolul al XIX-lea, a pus bazele Bisericii Ortodoxe Române moderne în acest teritoriu.

Viața monahală în Țările Române și-a menținut elanul câteva decenii după dispariția starețului Paisie Velicikovski, mai ales datorită mănăstirilor Neamț, Secu și Cernica, unde ucenicii săi au continuat sinteza între viața chinovială, isihasm și studiile patristice. O contribuție importantă în Moldova a avut mitropolitul Veniamin Costachi de la Iași, care a instituit un sistem de învățământ teologic, a încurajat tiparul și studiile, de pe urma cărora a profitat întregul principat. În aceeași perioadă episcopul Calinic de la Cernica (1787–1867) a desfășurat în Valahia o activitate similară, întâi ca stareț al mănăstirii Cernica, apoi ca episcop al Râmnicului[29]. La mijlocul secolului al XVIII-lea Sfânta Li-

[29] † SERAFIM JOANTĂ, p. 186 sq.

turghie a fost tradusă din slavonă în română, fiind treptat săvârşită în limba naţională. Prin aceasta ortodocşii români au devenit mai conştienţi de identitatea lor naţională şi mai activ implicaţi în viaţa liturgică. La mijlocul secolului al XIX-lea însă, viaţa monahală a suferit un declin cauzat, în parte cel puţin, de secularizarea averilor mănăstireşti după 1859. Trebuie să explicăm circumstanţele care au condus la această decizie. Pe atunci aproximativ 30% din terenuri aparţineau Bisericii, însă mare parte din veniturile obţinute erau destinate susţinerii mănăstirilor de la Muntele Athos, Bisericii greceşti şi Constantinopolului[30]. Unii români interpretează actul secularizării ca o măsură anti-eclezială luată de domnitorul mason Alexandru Ioan Cuza. Alţii o consideră ca fiind o redistribuire a terenurilor, o reformă reluată constant, dar niciodată finalizată înainte ca regimul comunist să elimine cu totul ideea de proprietate funciară. Se poate şi ca entuziasmele şi confuziile sociale determinate de unirea celor două Ţări Române să fi contribuit la pierderea interesului pentru viaţa monahală. Potrivit spuselor unui monah:

> „Curentul paisian a secat, iradierea spirituală a mănăstirilor s-a redus, literatura patristică a fost dată uitării, iar spiritul lumesc se străduia să câştige drept de cetate chiar şi în incinta"[31].

Primul Război Mondial a fost un alt punct de cotitură în viaţa politică a României. Deşi în mare parte ocupată de Germania (cu excepţia Moldovei) încă de la începutul războiului, România a cules roadele deciziei de a se alătura Aliaţilor. Pe 1 decembrie 1918 la Alba Iulia s-a proclamat formarea României Mari, ce includea Transilvania, Basarabia, Bucovina şi Dobrogea. În 1925 Biserica Ortodoxă Română autocefală a fost recunoscută drept patriarhie,

---

[30] Cf. V. CÂNDEA, „L'Athos et les Roumains", în A. BRYER / M. CUNNINGHAM (ed.), *Mount Athos & Byzantine Monasticism*, Brookfield, 1996, p. 249–256.

[31] „L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine", în *Istina* (1958), nr. 3, p. 314.

alegându-şi primul patriarh în persoana episcopului ardelean Miron Cristea.

Revigorarea vieţii monahale

Viaţa monahală n-a ţinut pasul cu această mişcare de reînviere naţională. În Transilvania ea fusese brutal suprimată de Imperiul Habsburgic în secolul al XVIII-lea. Au început să se redeschidă unele mănăstiri, printre cele mai faimoase numărându-se Sâmbăta de Sus şi Rohia, lângă Baia Mare. Marea revigorare a vieţii monahale româneşti a venit însă după 1945, putând fi atribuită, după Dumnezeu, acţiunii a trei factori.

Primul se poate să fi fost comunismul însuşi şi spiritul de rezistenţă pe care l-a născut în rândul românilor. Viaţa bisericească a fost limitată la slujbele din biserică, creştinilor interzicându-li-se implicarea în viaţa socială. Astfel comunităţile monahale au devenit una din puţinele zone în care creştinii devotaţi îşi puteau exprima credinţa şi simţeau că aveau un rol important în lupta pentru păstrarea sufletului naţional românesc.

Potrivit mitropolitului Serafim Joantă[32] şi altor teologi din Moldova, al doilea factor a fost viaţa şi exemplul stareţului Ioanichie Moroi venit, înaintea celui de-al Doilea Război Mondial, de la Muntele Athos la Sihăstria, făcând prin nevoinţa lui din aceasta mănăstirea de unde au provenit cei mai mulţi stareţi şi duhovnici de după război. De la el au primit călugăria mult iubitul părinte Paisie Olaru şi marele părinte Cleopa Ilie.

Un al treilea motiv al revigorării vieţii monahale postbelice ar putea fi alianţa specific românească a erudiţiei cu o spiritualitate autentică, alianţă care şi-a găsit o ilustrare remarcabilă în opera părintelui Dumitru Stăniloae. Pe lângă foarte originala abordare a teologiei dogmatice, contribuţia sa e dată de traducerea şi comentarea întregii *Filocalii*, primele patru volume fiind publicate îndată după cel de-al

---

[32] † SERAFIM JOANTĂ, p. 209.

Doilea Război Mondial, următoarele şapte în anii '70. Acest lucru a pus înaintea credincioşilor ortodocşi români o selecţie din cele mai importante scrieri privitoare la viaţa duhovnicească în expresia ei isihastă, ceea ce se poate constata din conversaţiile cu mulţi români, care citează din belşug din părinţii filocalici. Importanţa acestei opere nu poate fi subestimată, întrucât ea permite intelectualilor ortodocşi să pătrundă în cea mai importantă tradiţie a spiritualităţii ortodoxe, iar comentariile părintelui Stăniloae facilitează dialogul informat şi actual cu această tradiţie.

Aceasta e tradiţia din care a apărut părintele Cleopa şi e tentant să vedem în el o figură paisiană. El a fost cu siguranţă cel mai respectat exponent modern al tradiţiei reprezentate de stareţul Paisie Velicikovski. Spre deosebire de Paisie, părintele Cleopa n-a avut parte de o educaţie de şcoală, deşi a fost un desăvârşit cunoscător al operelor Sfinţilor Părinţi. În afară de anii când a fost cioban şi de perioada în care a fost nevoit să se ascundă de comunişti, părintele Cleopa şi-a petrecut mare parte din viaţă în două mănăstiri cu viaţă de obşte ce urmează tradiţia athonită. Ca şi stareţul Paisie, părintele Cleopa a exercitat o atracţie extraordinară pentru oameni de vârste şi condiţii sociale diverse care doreau să îi asculte predicile şi să-i ceară sfatul. Perioada egumeniei sale la Sihăstria l-a arătat drept un bun conducător, iar experienţa sa de după 1962 ca duhovnic al mănăstirii a dovedit extraordinara sa cunoaştere a spiritualităţii monahale. N-a pierdut însă niciodată bunul-simţ. Capacitatea de a le vorbi ţăranilor simpli este unul din motivele pentru care nenumăraţi credincioşi veneau zilnic la chilia sa. Părintele Cleopa nu a fost singurul. Părintele Ioanichie Bălan şi părintele Teofil Părăian sunt mai bine pregătiţi academic şi la fel de căutaţi pentru sfat duhovnicesc. Şi mai sunt mulţi alţii.

În ce măsură mai poate fi menţinută această tradiţie în contextul presiunilor şi dislocărilor sociale care au urmat comunismului e o problemă care îi preocupă atât pe conducătorii Bisericii, cât şi pe toţi cei ce iubesc Biserica Ortodoxă Română. De la sfârşitul celui de-al Doilea Război

Mondial, România s-a transformat radical. Comunismul a dislocat la oraşe mase de ţărani deposedaţi, iar viaţa rurală tradiţională (evident mult idealizată) e tot mai puţin o trăsătură a României, deşi călugării tind încă să vorbească de viaţa de la sat drept singurul model autentic pe care trebuie să-l urmeze românii ortodocşi. Într-adevăr, viaţa creştină ortodoxă e puternică la oraşe, iar unii preoţi parohi dăruiţi şi sfinţi îşi exercită slujirea paternităţii duhovniceşti printre cei pe care îi păstoresc. Vom vedea mai jos ce gândesc tinerii ortodocşi români educaţi din oraşele României despre viaţa spirituală a Bisericii lor. Trebuie să ne aducem aminte că şi pentru România cel de-al Doilea Război Mondial a fost o experienţă traumatizantă. Anii premergători războiului au fost dominaţi de extrema dreaptă, Garda de Fier, şi de o intelectualitate nu mai puţin de dreapta, strâns legată de Biserică[33]. Aliaţele tradiţionale ale României erau Franţa şi Anglia. Odată cu declanşarea războiului în Europa, România s-a văzut că va fi înghiţită de Rusia, aşa încât a ales alianţa cu Germania. Ca urmare acestei decizii, mare parte din Transilvania a fost reîncorporată Ungariei, iar România a fost invadată de armatele germane, care alături de armata română au atacat Rusia, cu unele succese la început. Apropierea Armatei Roşii a făcut ca în 1944 România să-şi schimbe iar tabăra, sperând că aliaţii îi vor oferi protecţie împotriva sovieticilor. A fost doar o speranţă deşartă. Este foarte puţin probabil ca aliaţii să fi putut apăra România, lucru pe care nici nu l-au încercat de altfel. România s-a văzut abandonată de prieteni, iar amărăciunea acestei trădări se întrevede şi în zilele noastre în discuţiile cu românii. Între timp, deşi reprezentau doar o parte infimă a populaţiei, comuniştii români au preluat controlul ţării cu ajutorul Armatei Roşii ocupante. Comuniştii români, pentru care calitatea de român prima în faţa

---

[33] Mircea Eliade este poate cel mai cunoscut dintre aceşti mari intelectuali de dreapta. Este redescoperit acum Nichifor Crainic (care a petrecut 20 de ani în închisoare) (cf. teza nepublicată a CHRISTINEI HALL, „Jesus in My Country").

celei de comunist, au reuşit să păstreze o oarecare distanţă faţă de Rusia după ce armata sovietică a părăsit România. Mulţi comunişti români erau mai apropiaţi de Biserică decât omologii lor ruşi, recunoscând-o ca parte a identităţii româneşti. Biserica a fost persecutată sporadic, nu sistematic. Au fost atacate în principal mănăstirile, unele fiind închise la sfârşitul anilor '50, iar sute de călugări au murit în închisori sau lagăre de muncă. Canalul Dunăre–Marea Neagră (niciodată finalizat) a fost unul din lagărele de muncă în care au pierit mii de preoţi, călugări şi intelectuali români.

Nu au fost întemniţaţi doar călugării. Sute de preoţi parohi au suferit condamnări de la 5 până la 10 ani, acuzaţi de obicei că ar fi „duşmani ai poporului". Unii dintre aceştia se identificaseră cu mişcări sau personalităţi de dreapta[34]. Însă mulţi au fost arestaţi doar pentru că erau preoţi buni. Persecuţiile s-au temperat spre sfârşitul anilor '50, dar în 1958 premierul rus Nikita Hruşciov, aflat în vizită în România, s-a declarat revoltat de numărul mare de mănăstiri existente. Aceasta l-a făcut pe dictatorul Nicolae Ceauşescu să încerce să le închidă pe toate, însă patriarhul Iustinian şi episcopii săi au dus se pare o luptă abilă cu regimul. Multe mii de monahi şi monahii au fost obligaţi în 1958 să părăsească mănăstirile, însă majoritatea au continuat să ducă vieţi cucernice în lume până când au avut posibilitatea să se întoarcă, fie înainte, fie după 1989. Mănăstirile au rămas deschise fie ca centre culturale sau sociale, fie ca şcoli teologice. Slujbele au continuat să se săvârşească, iar viaţa monahală a dăinuit. În timpul dictaturii comuniste Biserica a pierdut cea mai mare parte din clădiri, instituţii şi terenuri. Însă guvernul comunist, fiind în primul rând

---

34 Părintele Negruţiu, de exemplu, a fost membru al Gărzii de Fier înainte de război (a se vedea mai jos capitolul 6). Părintele Ioan Sămărghiţan (tatăl părintelui Mihai Sămărghiţan, intervievat mai jos) a oferit adăpost poetului şi scriitorului de dreapta Nichifor Crainic, fiind întemniţat pentru cinci ani. Un preot, care l-a botezat pe episcopul Streza, a fost împuşcat pentru că a criticat cravata roşie a unui pionier local.

român, a acordat uneori Bisericii o surprinzătoare libertate. Multe biserici (două mii, potrivit afirmației unui episcop) au fost construite sau restaurate în timpul comunismului, în aceeași perioadă în care multe biserici și mănăstiri erau distruse. Din nenumărate motive Ortodoxia românească s-a dovedit extrem de tenace în fața regimului materialist ateu. Poate că Ortodoxia română a supraviețuit atât de bine acestei ultime încercări tocmai datorită tradiției împământenite a rugăciunii din lungile perioade de oprimare. Pentru a înțelege importanța acestei tradiții și pentru a dezvolta unele din afirmațiile făcute mai sus trebuie să aruncăm o privire mai îndeaproape asupra mănăstirilor românești.

2

Mănăstirile din România astăzi

Când în 1990 România a ieşit din coşmarul dictaturii lui Nicolae Ceauşescu şi a unui regim comunist represiv, unul dintre lucrurile uimitoare care i-a şocat pe toţi vizitatorii a fost vigoarea spirituală a Bisericii Ortodoxe Române. Erau multe lucruri rele şi în Biserică. Unii dintre conducătorii ei acceptaseră compromisuri inadmisibile cu vechiul regim. Unii au profitat de pe urma acestora. În unele privinţe, învăţământul, teologia şi practica pastorală erau depăşite şi departe de lumea modernă, lucru de altfel inevitabil după cei 45 de ani de dominaţie comunistă care au urmat celor 6 ani de război. Cu toate acestea, în întreaga ţară Biserica Ortodoxă Română era în floare. Bisericile erau pline, iar liturghia era săvârşită cu evlavie evidentă. Preoţii erau cucernici, unii chiar sfinţi. Mănăstirile erau pline, iar primirea vizitatorilor în aceste mănăstiri era o mărturie a spiritului ospitalităţii creştine. De unde veneau toate acestea? Cum a reuşit să supravieţuiască atât de viguros credinţa creştină în întuneric? Parte din răspunsul la aceste întrebări se găsea în Moldova.

Moldova este unul din vechile centre ale culturii şi vieţii româneşti, iar viaţa ei monahală constituie centrul spiritual al Bisericii Ortodoxe Române. Domnia marelui voievod moldovean Ştefan cel Mare marchează începutul istoriei moderne a României. Din timpul său (1457–1504) datează unele dintre cele mai faimoase mănăstiri ale României, printre multe altele din Moldova şi din ţară: Putna, Voroneţ, Sucevita, Moldovita, Agapia, Văratic, Secu, Neamţ şi Sihăs-

tria. Fiecare mănăstire are propria ei istorie de înflorire, evlavie, decădere, suprimare şi adeseori înviere. Vizitând aceste mănăstiri găseşti sute de români care le trec pragul — unii ca să se roage, alţii să caute sfat, alţii ca să viziteze muzeele şi să vadă mărturiile istoriei şi culturii româneşti pe care numai aceste mănăstiri le-au putut păstra. Credincioşii vin din toată România, din Basarabia, Ucraina şi, bineînţeles, din Occident. Comorile istorice şi culturale dăinuiesc aici împreună cu o prezenţă activă a vieţii duhovniceşti. Ce anume a menţinut-o vie?

Întrebaţi călugării şi ei vă vor răspunde: liturghia, puternica tradiţie ascetică ortodoxă şi o mână de părinţi duhovniceşti a căror sfinţenie, înţelepciune, rugăciuni, sfaturi şi fineţe duhovnicească au constituit inspiraţia şi puterea românilor ortodocşi de-a lungul anilor lungi şi frământaţi de războaie şi ocupaţii. Astăzi numele pe care îl auzi cel mai des este cel al părintelui Cleopa de la Sihăstria. În toată România oamenii mă întrebau: „Îl ştii pe părintele Cleopa?", şi începeau să povestească istorisiri despre el, să citeze din cuvintele lui. Autobuze pline de seminarişti mergeau să-l asculte înainte de hirotonire.

Cine era părintele Cleopa? N-a fost o figură izolată. A fost produsul vieţii monahale româneşti şi învăţătura sa e tipică pentru aceasta. Înainte de a-l cunoaşte pe părintele Cleopa, este totuşi nevoie să cunoaştem câte ceva despre viaţa monahală care l-a format şi din care a făcut şi el parte. În epoca comunistă viaţa monahală a fost mai sălbatic atacată decât orice altă parte a vieţii Bisericii. Pentru noi, care vizitam ţara imediat după căderea comunismului, vigoarea vieţii monahale care supravieţuise devastărilor comuniste era uimitoare.

Pornind din Bucureşti într-o duminică dimineaţă, în iunie 1990, ne-am îndreptat spre nord să cunoaştem prima oară monahismul românesc. Îndată după ieşirea din Bucureşti am ocolit un lac. Deasupra lui se ridicau turnurile ascuţite ale mănăstirii Cernica. Deşi eram la peste un kilometru şi jumătate depărtare de mănăstire, am văzut oameni mergând de-a lungul drumului evident spre aceeaşi biserică

pentru slujba de duminică. Cernica e o mănăstire renumită, reputaţia ei sporită fiind legată de stareţul Gheorghe, în duhul lui Paisie Velicikovski, şi de Sfântul Calinic, stareţul mănăstirii şi apoi episcop la Râmnicu-Vâlcea.

Am găsit la Cernica modelul clasic al unei mănăstiri româneşti: construcţie rectangulară din zid, în care sunt chiliile, trapeza, biblioteca, stăreţia şi camerele de primire pentru pelerini (arhondaricul). În mijlocul complexului se ridică falnică biserica. Ne-a primit părintele Ieronim, nepotul stareţului precedent, care devenise între timp episcop-vicar în Bucureşti şi ne-a condus la Sfânta Liturghie care începuse deja şi urma să ţină două ore. Mulţimile de credincioşi continuau să crească. Unii treceau prin biserică şi sărutau icoanele. Alţii formaseră o coadă la uşa din stânga a iconostasului pentru a înmâna cererile de rugăciune unuia dintre monahi. Pe măsură ce Sfânta Liturghie înainta în cântări neobişnuite pentru noi, preoţii apăreau din când în când prin uşile iconostasului, în vreme ce monahii de la ambele strane cântau cea mai mare parte a slujbei. La Intrarea Mare, când episcopul şi preoţii au ieşit din altar purtând darurile euharistice, credincioşii s-au înghesuit în jurul lor, atingându-le veşmintele. Două femei şi-au aşezat copiii pe jos, în faţa preoţilor, aşa încât să poată păşi peste ei[1]. După slujbă, un grup de oameni, unii dintre ei evident bolnavi, au înaintat spre altar pentru rugăciuni şi ungere cu untdelemn sfinţit. Deşi credincioşii participau puţin la cântările Sfintei Liturghii, era limpede că participau în duh, iar nerăbdarea bolnavilor de a fi atinşi, de a se apropia de cele sfinte era o mărturie mişcătoare despre convingerea lor că puterea lui Dumnezeu era prezentă şi putea fi simţită.

După Liturghie, părintele Ieronim ne-a dus la masă în trapeza mănăstirii. Aici monahii erau aşezaţi la mese lungi, cu noi în capul lor. Stareţul şedea singur. Masa a început în linişte, însă curând a început conversaţia. La capătul

---

[1] Se pare că această practică vine din epoca bizantină, când credincioşii se adunau pe străzi ca să-l atingă pe patriarh şi însoţitorii lui în drum spre Sfânta Liturghie.

celălalt al sălii şedeau mireni, închinători şi prieteni care luau masa împreună cu călugării, căci ospitalitatea monahală în România este generoasă şi deschisă. Doi ani mai târziu, opt dintre noi am revenit la Cernica, fără a fi anunţaţi, la ora 2.30 după-amiază, după masa monahilor; şi cu toate acestea, am fost serviţi un prânz bun. Vizitatorii englezi s-au simţit jenaţi, dar monahii au insistat că era vorba de un lucru firesc.

De la masă am fost conduşi la camere pentru siestă şi am fost anunţaţi că următorul serviciu divin, vecernia, începea la orele 17.00. Ca buni anglicani, ne-am întors în biserică puţin înainte de începutul slujbei şi am găsit-o aproape goală. Câteva minute mai târziu, doi monahi au intrat, au pregătit cărţile şi au început să cânte aparent fără rânduială. Încetul cu încetul li s-au adăugat şi alţii, fie la cântare, fie pur şi simplu asistând în strane. Către orele 18.00, biserica era aproape plină, iar slujba era în toi. A continuat până pe la orele 19.00 când am fost invitaţi la cină în sufrageria stareţului Doroftei, care a oferit o masă deosebit de gustoasă, urmată de un pahar de vin în balconul ce dădea spre lacul în care, după spusele lui, se pescuiau crapi de până la 70 de kilograme. Deşi călugării se arătau generoşi cu hrana şi vinul, ei înşişi mâncau puţin. O combinaţie între postul monahal şi penuria de alimente din România comunistă părea să-i fi învăţat să nu mănânce din plin cum facem noi, occidentalii, când ni se oferă ocazia.

Seara următoare, după alte câteva slujbe şi mese, am plecat cu trenul spre Moldova, următoarea etapă în itinerarul nostru monahal. Am ajuns la mănăstirea Neamţ, lângă oraşul Târgu-Neamţ, dimineaţă la orele 5. Un călugăr ne-a aşteptat la gară şi ne-a dus cu maşina la mănăstire, unde am fost trimişi la pat pentru o oră, înainte de micul dejun cu stareţul Agatanghel. Ca şi Cernica, mănăstirea Neamţ are o formă rectangulară, cu biserica în mijloc. Unii călugări locuiesc în chiliile din zidul mănăstirii. Cei mai mulţi, inclusiv stareţul, locuiesc în case cu curte în afara zidurilor. Aşezarea mănăstirii între munţi şi dealuri este pitorească. Clădirile sunt un amestec de stiluri, cu atractive acoperi-

şuri curbe, cu verande din lemn şi balcoane. Florile cresc la întâmplare aproape peste tot. Spre surpriza noastră, monahul care ne-a arătat unde avea loc liturghia n-a venit şi el. Nici măcar stareţul n-a apărut la biserică, deşi din conversaţia noastră reieşise că era un călugăr evlavios şi sensibil de la Sihăstria. Mai târziu aveam să aflăm că mănăstirea trecea prin momente grele. Fostul stareţ care condusese mănăstirea în ultimii ani de comunism, când aceasta a funcţionat ca un centru turistic important, unde chiar şi oficialii din guvern îşi aduceau vizitatorii, fusese îndepărtat de călugări îndată după revoluţia din 1989. Noul stareţ a găsit comunitatea monahală recalcitrantă, mult prea greu de condus, aşa că a plecat după un an. Era un lucru trist pentru o mănăstire ca Neamţ, cu o istorie măreaţă, care fusese ultima mănăstire şi locul de odihnă al marelui Paisie Velicikovski[2].

Am stat numai două zile în acest loc frumos, după care am plecat mai departe, spre Agapia. Mănăstire de maici, Agapia e una dintre cele mai cunoscute şi mai frumoase mănăstiri din România. Se află cam la două ore de mers pe jos peste dealurile de la Sihăstria sau ceva mai departe pe şosea într-o vale cu dealuri ce se înalţă din trei părţi. Clădirile mănăstireşti construite în patrulater tradiţional, cu biserica în mijloc, sunt înconjurate de case făcute din cărămidă şi lemn. Cele mai multe sunt folosite de maici, care duc o viaţă idioritmică. Doar puţine din cele 500 de maici care trăiesc aici locuiesc în clădirea centrală a mănăstirii. Ele stau în case, într-un fel de familii monahale, unde trăiesc şi se roagă cea mai mare parte din timp. Cu toate acestea, slujbele şi Sfânta Liturghie din biserica mănăstirii sunt cântate frumos de un cor de maici care fac cu rândul, în fiecare săptămână. Biserica neobişnuit de mare pentru o mănăstire a fost pictată de Nicolae Grigorescu în stilul romantic al secolului al XIX-lea, fapt de care măicuţele sunt foarte încântate.

---

[2] Am vizitat din nou mănăstirea în aprilie 1999 şi am găsit-o mult mai liniştită, sub un stareţ tânăr.

Mănăstirea inițială de la Agapia Veche a fost construită pentru călugări înainte de 1437 într-un alt loc, undeva pe deal. Noua mănăstire a fost întemeiată de boierul Gavril, fratele domnului moldovean Vasile Lupu, între 1642–1644. În secolul al XVIII-lea călugării au plecat şi au fost înlocuiți de maici.

Astăzi mănăstirea este încântătoare. În timpul ultimilor 25 de ani de comunism a fost condusă de remarcabila stareță Eustochia, o femeie teolog cu un caracter puternic. Mănăstirea are câmpuri şi ateliere în care se lucrează veşminte, haine, icoane şi broderii. Există şi un muzeu mare, cu obiecte bisericeşti în principal, dar şi cu picturi de Grigorescu. Agapia primeşte mulți oaspeți, printre care intelectuali şi reprezentanți ai autorităților civile. Conversațiile din sufrageria pentru oaspeți, conduse uneori chiar de stareță, sunt adeseori fascinante. Există aici şi o şcoală pentru tinere fete care primesc o educație bazată în special pe religie şi limbi străine.

Sus, pe deal, Agapia Veche este şi ea înfloritoare, cu aproape 50 de măicuțe care trăiesc într-un mediu de o frumusețe rară şi într-o atmosferă pe care am fost tentați să o descriem ca încărcată de duh. Biserica nouă din lemn, definitivată şi pictată în 1995 de părintele Vartolomeu de la Sihăstria, e cu siguranță una dintre cele mai frumoase din România. Agapia Veche este unul din puținele locuri în care cerul se revarsă pe pământ.

Ziua începe devreme la mănăstirea Agapia, chiar şi pentru oaspeți. Peste săptămână, clopotele sună la 5 dimineața pentru utrenie. Clopotele sunt urmate apoi de toacă — o maică mergând încet în jurul bisericii poartă pe mână, peste umăr, o scândură de lemn sculptat, lovind-o cu un ciocan într-un ritm de o frumusețe uimitoare, răpitoare[3]. La intrarea noastră în biserică, corul de maici cânta deja.

---

[3] Toaca e un simbol emoționant al supraviețuirii Ortodoxiei în epoci de persecuție. În timpul dominației otomane clopotele erau interzise şi atunci toaca a devenit mijlocul de a-i chema pe oameni la rugăciune.

Am fost invitați în față și ni s-au oferit strane lângă strana stareței. Treptat, biserica întunecată s-a umplut cu monahii, dintre care 60–70 se apropiară de strană pentru cântare. La anumite momente ale slujbei ele se închinau cu o uimitoare viteză și grație. Corul cântă adeseori 3–4 ore, aparent fără să obosească. Încetul cu încetul se crapă de ziuă și zorii pătrund prin ferestre, iar când liturghia a luat sfârșit, am fost conduși la micul dejun cu stareța; trecuse de ora 7, iar maicile începeau munca în mănăstire.

Când vede cineva o mănăstire ca aceasta, poate să înțeleagă ușor sistemul monahal al Europei în Evul Mediu. Stareța are o sufragerie frumoasă pentru întâlniri, iar mâncarea este excelentă. Ea este firește o mare putere în țară. Oamenii se adună la masa ei. Demnitari bisericești, vizitatori străini, români bogați sunt primiți cu eleganță și au loc conversații importante, uneori pe teme politice, alteori teologice. Destul de des, în timp ce ea își întreține oaspeții, în biserică au loc slujbe. Nici alte maici nu merg la biserică pentru că au „ascultări" care le țin ocupate. În cea mai mare parte, călugării și călugărițele iubesc slujbele și ar dori să participe mai mult decât au posibilitatea. Faptul că nu sunt întotdeauna la slujbă, nu înseamnă că au un regim lejer sau individualist.

În prima noastră vizită în România am putut să vedem doar marile mănăstiri care au supraviețuit deceniilor de persecuție și au rezistat ca niște cetăți de apărare împotriva valului ateist aflat acum în reflux accelerat. Cum arată structura vieții monahale la nivelul întregii țări?

Cernica, Neamț și Agapia se numără printre cele mai cunoscute mănăstiri. Există și altele, la fel de mari și faimoase. Văratec, mai jos de Agapia, este o comunitate monahală aproape la fel de mare. Putna, ctitorie a lui Ștefan cel Mare și Sfânt, este și ea renumită. Vom auzi mai multe despre Sihăstria. Există de fapt sute de mănăstiri de monahi și monahii risipite în toată România, dar o privire pe hartă va arăta că de departe cele mai multe sunt în două locuri — în Moldova la nord-est și în Oltenia, la sud-vest. În Oltenia, mai ales în zona Vâlcea, sunt mănăstirile Cur-

tea de Argeş, Frăsinei şi Cozia, precum şi numeroase alte aşezări monahale mai mici. În multe din aceste mănăstiri vieţuiesc doar câţiva călugări sau maici, ceea ce nu este neobişnuit întrucât viaţa monahală românească a tins mereu spre tipul idioritmic: câţiva monahi sau monahii într-un mic schit mai degrabă decât mari obşti monahale. Mănăstirile sunt adeseori legate de mari personalităţi istorice. Curtea de Argeş a fost ctitorită de Neagoe Basarab. La Râmnicu-Vâlcea a trăit marele Sfânt Calinic de la Cernica. Stareţul Vasile de la Poiana Mărului a trăit în munţii din zona Buzăului, unde acum sunt mai multe mănăstiri. În Transilvania şi Banat sunt cu mult mai puţine mănăstiri decât în Moldova şi Valahia. Aceste regiuni s-au aflat timp de secole sub dominaţia austro-ungară, care a descurajat monahismul, văzut ca un nucleu de opoziţie ortodoxă la eforturile lor de catolicizare a populaţiei. În anii '60 ai secolului al XVIII-lea această politică de descurajare a devenit violentă, toate mănăstirile din regiune fiind distruse cu tunul. În perioada interbelică multe au fost reînfiinţate, dar în perioada comunistă doar câteva au putut renaşte. Rohia, lângă Baia Mare, este una dintre cele mai cunoscute. Sâmbăta de Sus este cunoscută pentru ctitorul său, Constantin Brâncoveanu, care a fost martirizat alături de fiii săi de către otomani în 1714. După prăbuşirea comunismului s-au înfiinţat numeroase mănăstiri noi, iar altele au fost redeschise în locurile unde existaseră în trecut. Pentru a se întreţine, pe de o parte, dar şi sub influenţa occidentală, pe de alta, ele caută să fie mai activ implicate în viaţa societăţii sau în Biserică decât mănăstirile din Moldova, în care se preferă o atitudine mai retrasă. Ar fi însă fals să facem o distincţie de inspiraţie occidentală între mănăstiri „active" şi „contemplative", întrucât Ortodoxia nu cunoaşte o astfel de distincţie. Viaţa din toate mănăstirile aspiră spre un echilibru în care Liturghia să fie săvârşită cu toată cuviinţa şi deplin, monahii şi monahiile să-L caute pe Dumnezeu în lungi ore de rugăciune personală, iar muncile necesare întreţinerii vieţii mănăstireşti să poată fi îndeplinite mulţumitor.

Dintre cele două aspecte — rugăciunea şi munca — munca e mai uşor de descris. Acolo unde mănăstirile deţin ferme vaste, mare parte din timp trebuie dedicat muncilor agricole tradiţionale şi administrării roadelor şi produselor animale[4]. Multe mănăstiri deţin ateliere care aduc venituri. Maicile cos şi brodează veştminte, în multe mănăstiri se produc icoane, atât pe lemn, cât şi pe sticlă, ceea ce ocupă timpul monahilor şi monahiilor care au talent. Multe dintre mănăstirile mai cunoscute, îndeosebi cele frecventate de turişti, au muzee unde sunt expuse mai ales obiecte bisericeşti. Acestea servesc pentru a evoca vizitatorilor rolul important pe care mănăstirile l-au avut în făurirea şi păstrarea culturii române.

Mănăstirile sunt centre de rugăciune. Aşa sunt văzute de restul Bisericii deoarece aici slujbele sunt săvârşite mai complet decât e posibil în parohii. Există însă diferenţe, în funcţie de mărimea şi, în mai mică măsură, de tradiţia mănăstirii. Două mănăstiri — Sihăstira şi Frăsinei — sunt faimoase, întrucât sunt de tradiţie athonită, adică aici călugării nu consumă carne şi săvârşesc slujba noaptea. La Frăsinei femeile nu au acces în biserica mănăstirii. Ziua începe cu Utrenia, între orele 5.00 (la Agapia) sau 8.00 (la Sihăstria), urmată de Sfânta Euharistie. Slujba de dimineaţă durează, aşadar, cel puţin două ore, uneori chiar patru. Seara, Vecernia începe în general în jurul orei 17.00 şi durează două ore. Servicii mai scurte se săvârşesc la începutul sau sfârşitul acestor două mari slujbe zilnice. În unele mănăstiri ziua se încheie cu o altă slujbă de seară, pavecerniţa. În altele aceasta face parte din slujba nocturnă ce începe la miezul nopţii sau la ora opt seara (ca la Sihăstria sâmbătă). În mănăstirile mai râvnitoare în biserică se află

---

[4] Aceste necesităţi au creat o confuzie amuzantă în timpul primei vizite la Agapia. La sfârşitul unei Sfinte Liturghii, numai câteva măicuţe au luat Sfânta Împărtăşanie. Maica stareţă a ieşit din biserică şi a convocat o parte dintre celelalte maici. L-am întrebat pe însoţitorul român ce le spune. El a crezut că ar fi trebuit să meargă mai multe să se împărtăşească, dar, când am întrebat-o pe maica stareţă, ne-a răspuns că trebuie să fie mai multe la câmp, la culesul roadelor.

în permanenţă un monah sau o monahie care citesc Psaltirea. Ei îndeplinesc astfel îndemnul Apostolului Pavel la rugăciune neîncetată, cel puţin ca şi comunitate, dacă nu şi individual. De obicei, masa se serveşte doar de două ori pe zi; masa principală este la amiază, seara fiind servită o masă mai uşoară. Nu se consumă produse de origine animală lunea, miercurea şi vinerea, ca şi de-a lungul Postului Mare şi al celorlalte trei posturi mari din an. Mesele nu sunt însă foarte comunitare. La ora mesei nu vin prea mulţi monahi şau monahii; mulţi muncesc sau trăiesc în case separate şi mănâncă împreună cu familia lor monahală, iar alţii postesc. Oaspeţii sunt de obicei serviţi cu ospitalitate, întrucât potrivit tradiţiei ortodoxe aceştia se pot bucura de cazare şi masă timp de trei zile. De obicei în timpul mesei se citeşte o carte, adeseori viaţa unui sfânt.

Pentru cineva obişnuit cu tradiţia monastică apuseană este oarecum surprinzător să descopere aparenta libertate a monahilor răsăriteni, care pot opta să nu mănânce împreună cu ceilalţi sau să participe doar la unele momente ale cultului divin pe care par că le aleg ei. Pentru cei familiarizaţi cu tradiţia monastică occidentală, în care cuvântul idioritmie capătă conotaţii peiorative, e greu de acceptat faptul că toată viaţa monahală ortodoxă are un caracter eminamente idioritmic. În Apus se pune un puternic accent pe viaţa în comun. Călugărul trebuie să dea întâietate comunităţii, trebuie să participe la toate slujbele, mesele şi activităţile comunităţii, afară de excepţii bine motivate. Un călugăr (sau o călugăriţă) care încearcă să urmeze propriul tip de rugăciune sau viaţă, mai ales dacă acesta intră în conflict cu cel acceptat în general de comunitate, va fi privit ca un ins „singular", care caută calea sa şi încearcă să-şi stabilească propria rutină ca o apărare faţă de viaţa la care a fost chemat de Dumnezeu. În tradiţia monahală răsăriteană viaţa idioritmică nu implică conotaţii peiorative. Există unele dezacorduri şi variaţii în tradiţie în ce priveşte viaţa în mari comunităţi sau în schituri mici. Există diferenţe de opinie privitoare la meritele vieţii de rugăciune concentrate pe psalmi şi slujbele obişnuite, pe de o parte,

şi cele ale vieţii centrate pe rugăciunea lui Hristos practicate într-un mediu eremitic sau semieremitic. Este însă pe deplin acceptat faptul că fiecare persoană are propriile ei nevoi, întrucât fiecare suflet e chemat în mod individual de Dumnezeu să urmeze o cale pe care doar Dumnezeu o poate hotărî. Aceasta nu înseamnă însă că monahii şi monahiile pot face ce doresc. După cum se va vedea, fiecare monah şi monahie ascultă de un părinte duhovnicesc. Acest părinte duhovnicesc este răspunzător pentru viaţa duhovnicească a călugărului mai mult decât comunitatea monahală în întregul ei sau chiar decât starețul mănăstirii. Părintele duhovnicesc stabileşte ce tip de viaţă devoţională e cel mai bun pentru fiecare călugăr. El trebuie să se asigure că aceasta susţine creşterea duhovnicească fără a fi indulgent cu capriciile ucenicului. Oamenii nu sunt întotdeauna pe aceeaşi treaptă de rugăciune. Au naturi diferite şi astfel se vor ruga diferit. Este surprinzător pentru noi, occidentalii, să vedem călugări stând în afara bisericii atunci când are loc o slujbă înăuntru. Dar ei îşi învârt mătăniile rostind rugăciunea lui Hristos. Alţii sunt ocupaţi cu cititul, cu „ascultările" sau se ocupă de mulţimile de credincioşi ce vin la Sihăstria, de exemplu, pentru spovedanie şi sfat. Cel mai probabil, aceşti călugări vor fi de veghe mai toată noaptea, spunând rugăciunile pe care nu le-au putut rosti în timpul zilei.

Dar de ce se adună aceste mulţimi de credincioşi la mănăstiri? În mare măsură mănăstirile însele îi atrag pe oameni. Dar unele mănăstiri au părinţi duhovniceşti a căror reputaţie atrage pelerini din toată ţara. Cel mai cunoscut dintre aceşti îndrumători duhovniceşti e părintele Cleopa de la Sihăstria.

3

Părintele Cleopa de la Sihăstria

Povestea vieţii părintelui Cleopa poate fi spusă foarte repede. S-a născut în 1912 într-o familie de ţărani, despre care el spune că erau foarte credincioşi, primind la botez numele Constantin. La 17 ani a venit la mănăstirea Sihăstria, pe atunci o mică mănăstire cu doar 14 monahi, în care doar stareţul era preot. Când a venit, a fost lăsat să aştepte în faţa mănăstirii trei zile şi să bată cu un băţ un trunchi de copac. După trei zile, l-au întrebat: „Ce a spus buşteanul?" „Nimic!", a răspuns el. „Aşa trebuie să fii şi tu", i s-a răspuns. L-au primit în mănăstire, apoi l-au trimis cu ascultare la oi. Timp de câţiva ani a păzit oile mănăstirii văzându-i doar arareori pe ceilalţi monahi, dar citind *Filocalia*. În 1942 s-a întors la mănăstire ca locţiitor al stareţului care era în vârstă. A fost hirotonit diacon în 1944, apoi preot în 1945. În anii grei de după război (1944–1949) a fost egumen.

Spre sfârşitul războiului o mare parte din mănăstire a ars într-un incendiu, iar el s-a ocupat de organizarea reconstrucţiei. În acelaşi timp, a dovedit un mare dar pentru predica rostită ţăranilor din împrejurimi. Predicile sale erau vii şi directe. Limbajul său neaoş moldovenesc (o dificultate pentru traducători, pentru că multe cuvinte nu apar în dicţionare) avea înţeles pentru ascultătorii săi ţărani, a căror evlavie e destul de pragmatică. Predica lui a dus la o revigorare a vieţii mănăstirii, făcând ca numărul monahilor să crească considerabil. Faima sfinţeniei sale i-a atras însă atenţia nedorită a autorităţilor comuniste. În 1948 s-a

ascuns timp de şase luni într-o colibă în pădure ca să scape de arestare. S-a întors la Sihăstria, dar în 1949 patriarhul i-a cerut să ia 30 de monahi din mănăstire şi să reactiveze mănăstirea Slatina. Rămâne aici până în 1956. Persecuţia împotriva monahilor reîncepuse în 1952, mulţi monahi şi preoţi fiind arestaţi. Părintele Cleopa şi prietenul său, părintele Arsenie Papacioc[1], au fost luaţi la anchete. După aceasta, la sfatul duhovnicului său, cei doi se ascund în munţi până în 1954. În 1956 se întoarce ca duhovnic al mănăstirii Sihăstria, dar în 1959 începe o altă fază a persecuţiei, în care mii de călugări şi călugăriţe sunt scoşi din mănăstiri. Părintele Cleopa dispare din nou. Cei din mănăstire anunţă că a murit. Până şi mamei lui i s-a spus aceasta şi a început să poarte doliu. De fapt, el fugise în pădure unde săpase o grotă, în care a trăit câţiva ani, ştiut doar de câţiva călugări ciobani care îi lăsau de mâncare. Abia în 1964, când o surprinzătoare schimbare de politică a făcut ca monahii şi preoţii să fie eliberaţi din închisori, părintele Cleopa s-a întors din ascunzişul lui din pădure. De atunci a devenit unul din cei mai însemnaţi părinţi duhovniceşti ai României.

Începând din 1990, au fost publicate mai multe cărţi ale părintelui Cleopa, care au cunoscut o mare căutare în România. Dintre acestea, *Despre vise şi vedenii* a fost scrisă chiar de el. Celelalte sunt versiuni ale convorbirilor şi predicilor ţinute de el în faţa pelerinilor sau răspunsuri la întrebări ale unor monahi, editate de alţii, cel mai însemnat fiind părintele Ioanichie Bălan, ucenicul său. Învăţătura sa se cuprinde în linii mari în două cărţi: *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* şi *Despre vise şi vedenii*. Celelalte cărţi tind fie să repete conţinutul acestora, fie, în unele cazuri (de exemplu, în *Valoarea sufletului*), constau din învăţături creştine cu caracter general pe diverse teme. El învaţă cu mare simplitate şi fără ocolişuri; dă adeseori liste lungi cu faptele rele şi faptele bune, unele dintre acestea, după cum vom vedea, la întâmplare, altele extrem de bine nuanţate. Învă-

[1] A se vedea mai jos capitolul 8.

ţătura lui nu încearcă să fie originală sau speculativă, ci doreşte doar să-i atragă pe cei care îl ascultă spre un angajament mai adânc şi o mai bună cunoaştere a vieţii duhovniceşti deschise tuturor creştinilor. Mesajul său e puternic înrădăcinat în *Filocalie*. De fapt, el însuşi e atât de ferm ancorat în ea încât, citindu-l în paralel cu Sfântul Ioan Scărarul, de exemplu, cu greu putem face distincţie între ei. Are însă propriul său accent, diferit de cel al altor duhovnici cunoscuţi, cum ar fi părintele Paisie Olaru[2], părintele Teofil[3] şi alţi câţiva.

Părintele Cleopa a fost sursa de inspiraţie iniţială a acestui studiu. Când am sosit la Sihăstria împreună cu un tânăr prieten român în septembrie 1996, veneam ca pelerin. Acest simţământ îmi era indus de nesfârşita călătorie cu un tren de noapte împreună cu tânărul Andrei, sporovăind în întunericul rece ceasuri întregi într-un compartiment ca o hrubă. La care se adăuga şi o ploaie măruntă care ne udase până la piele când am trecut pragul porţilor mănăstirii coborând din autobuzul de Târgu-Neamţ. Mănăstirea era învăluită în ceaţă, înconjurată de dealuri. Mi s-a părut că e la o distanţă colosală de orice aşezare umană. După ce am găsit o cameră, am întrebat de părintele Cleopa. Trăia într-o aripă separată de mănăstire, aproape de casa de oaspeţi. În faţa chiliei, spaţiul era acoperit cu bănci lungi pe care se aşezau credincioşii ca să-l asculte. Cât timp am stat, a plouat încontinuu, dar credincioşii continuau să vină adunându-se într-o sală mare. În ziua aceea părintele Cleopa se întorsese după o săptămână de spitalizare şi era foarte slăbit. Cu toate acestea, a vorbit o oră seara pelerinilor adunaţi, ca de altfel în toate serile următoare. Pe 23 septembrie s-a stabilit ca fratele Iachint, un tânăr monah încântător care se îngrijea de părintele Cleopa, să mă ducă la chilia părintelui. Era o cameră mare, iar părintele şedea

---

[2] Părinte duhovnic foarte iubit de la Sihăstria; a se vedea mai jos capitolul 8.

[3] Monah orb de la Sâmbăta de Sus, probabil cel mai cunoscut duhovnic după moartea părintelui Cleopa.

pe marginea patului, îmbrăcat în toată ţinuta monahală, citind dintr-o carte mare cu scriere chirilică veche. Arăta mai bine decât mă aşteptam. Avea o voce puternică, aşa cum îl auzisem vorbind grupului. L-am întrebat despre sensul vieţii monahale. Mi-a răspuns că acesta era viaţa în feciorie şi vederea raiului. Putem muri oricând, mi-a spus, şi trebuie să ne pregătim pentru moarte prin rugăciune, post şi priveghere. Am întrebat despre nepătimire (*apatheia*). Aceasta, mi-a răspuns el simplu, e esenţială pentru viaţa monahului. Nedorind să-l obosesc, i-am cerut binecuvântarea, pe care mi-a dat-o împreună cu ceva tămâie de la Muntele Athos.

Simplul fapt de a-l fi întâlnit şi a fi vorbit cu el a fost pentru mine un mare privilegiu. Nu face compromisuri în învăţătura sa şi vorbeşte — după cum şi scrie de altfel — nesofisticat (mărturie stau cărţile sale), dar cuvintele lui vin de undeva din adânc, dintr-o dragoste nesfârşită. Dincolo de acest trup istovit simţi o mare profunzime. Cuvintele sale păreau să izvorască dintr-un izvor minunat, generos, din care se revărsa viaţa sa în Dumnezeu. Tocmai această calitate a personalităţii sale face învăţătura să fie atât de roditoare. Toată învăţătura sa e străbătută de încordare. Viaţa e ceva serios; mântuirea nu e asigurată.

Fiţi treji!

Cu un astfel de spirit milităresc, nu e surprinzător că părintele Cleopa vede sufletul ca un câmp de luptă. Acesta aparţine lui Dumnezeu dar demonii îl invadează mereu sub forma gândurilor rele şi ispitelor. Orice păcat, spune el, începe cu imaginaţia; de aceea e nevoie de o trezvie neîncetată faţă de imaginaţie. Aşa cum explică:

> „Imaginaţia, după Sfântul Vasile cel Mare, este pod al diavolilor, prin care intră în sufletul omului. De aceea trebuie mare atenţie la rugăciune să nu ne închipuim nimic, căci prima vamă pe care o întâlneşte mintea înspre inimă este imaginaţia. Nici o faptă rea, nici un diavol, nici o patimă nu trece de la minte la simţire

decât prin imaginație. Că nu poți să faci păcatul până nu ți-l închipui"[4].

Cei mai mulți dintre noi tind să îngăduie imaginației o mare libertate, dând astfel păcatului loc să se strecoare. În sine imaginația nu e rea. Părintele Cleopa vede imaginația ca un loc sfânt care îi aparține lui Dumnezeu. Gândul păcătos nu are nici un drept să se sălășluiască în ea și, dacă o face, e o urâciune[5]. De aceea ni se spune de îndată că viața duhovnicească e un câmp de luptă unde nu putem lupta singuri. Învățătura patristică despre *sinergie* e foarte evidentă la părintele Cleopa. Trebuie să lucrăm, dar Dumnezeu dăruiește biruința. De aceea ne reamintește că trezvia nu are nici o putere fără Iisus Hristos.

„Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: «Cine crede, se teme și cine se teme, se trezește!» Uite, a venit un gând! De acum trebuie să discern: ori îi rău, ori îi bun! Ce-i de făcut? Și cine se trezește, imediat trebuie să cheme pe «Doamne Iisuse...», căci trezvia stă în trei lucruri: în a fi treji cu mintea, a ne împotrivi păcatului de când este în minte și a chema pe «Doamne Iisuse...». Trezvia noastră n-are nici o putere fără Iisus"[6].

Întregul motiv al trezviei minții se întemeiază pe frica de Dumnezeu. Dacă credem în Domnul, spune părintele Cleopa[7], ne vom teme de Domnul și din această frică se naște conștiința că trebuie să veghem asupra minților noastre. Fiind treji cu mintea, vom simți fără greș apropierea oricărui gând păcătos. Avem puterea de a rezista atacurilor diavolului și totuși puterea nu e a noastră, ci e dăruită de Dumnezeu[8].

Această dependență absolută de Dumnezeu se întemeiază pe conștiința slăbiciunii noastre. În repetate rânduri

---

[4] *Ne vorbește Părintele Cleopa* 1, Roman, 1995, p. 47.
[5] *Ibid.*, p. 48.
[6] *Ibid.*, p. 51.
[7] *Ibid.*, p. 32.
[8] *Ibid.*, p. 34.

părintele Cleopa le spune ucenicilor săi să nu se încreadă în ei înşişi. Încrederea în sine duce la căderi cumplite pentru că nu putem face nimic fără ajutorul constant de la Dumnezeu[9]. Gândurile rele trebuie nimicite de îndată ce se ridică şi ele sunt stârpite prin rugăciunea lui Iisus[10]. Nici o altă rugăciune nu exprimă atât de complet şi nemijlocit voinţa de a ne întoarce la Iisus şi de a-I cere să aibă milă de noi îndepărtând gândurile care ne supără.

Aprofundând această temă, părintele Cleopa dovedeşte cât de mult se bazează pe tradiţia patristică. Luând unul dintre cele mai neatractive versete din Sfânta Scriptură, *Psalmul* 136, 9: „Fericiţi vor fi cei ce îţi vor apuca şi vor zdrobi pruncii tăi de piatră", el identifică gândurile rele drept copiii fiicei Babilonului (*Psalmi* 137, 8) care trebuie zdrobiţi de piatra care e Hristos (*1 Corinteni* 10, 4). Apoi, ca şi marele teolog din secolul al II-lea, Origen, sare în mintea sa de la o piatră la alta, legând stânca pe care a lovit-o Moise şi a scos apă (*Numerele* 20, 11) de Hristos pe Care l-a lovit soldatul şi a curs sânge şi apă (*Ioan* 19, 34), apoi ne aminteşte că Acesta e într-adevăr piatra pe care n-au băgat-o în seamă ziditorii (*Matei* 21, 42), Care acum a ajuns în capul unghiului[11]. Chiar atunci când părintele Cleopa accentuează în repetate rânduri slăbiciunea spiritului uman, el susţine viguros libertatea fiecărei persoane de a alege binele sau răul.

> „Scriptura spune: «Dumnezeu l-a zidit pe om şi l-a lăsat în mâna sfatului său»[12]. Iar în ziua judecăţii ne va cere socoteală. Noi vom zice: «N-am putut, Doamne!» «N-ai vrut! Eu te-am înzestrat cu putere.» Că nici îngerii nu-l silesc pe om la fapta bună şi nici diavolii

---

[9] *Ibid.*, p. 37.

[10] *Ibid.*, p. 40.

[11] *Ibid.*, p. 37–38.

[12] „... l-a lăsat în mâna sfatului" e o expresie românească dificil de transpus în engleză, fiind o redare oarecum liberă a Scripturii, dar redă foarte frumos grija şi blândeţea lui Dumnezeu, ca şi cum cineva lasă o persoană în grija mamei sale sau a cuiva la fel de vrednic de încredere.

nu-l pot sili la cele rele. Atâta putere a luat Satana în rai, când a înşelat pe Eva, să clatine puţin puterea cugetătoare a omului; adică să-l îmboldească prin gând să facă răul, dar nu să-l silească"[13].

Fiecare persoană are puterea alegerii libere. Chiar în momentele noastre de cea mai mare slăbiciune sau ispită, avem puterea de a ne întoarce şi de a alerga la Hristos, de a ne încrede în El. Care sunt păcatele de care trebuie să ne ferim atunci când caută să se înrădăcineze în inima noastră? Primul dintre ele e iubirea de sine.

Iubirea de sine

Părintele Cleopa ne spune[14] că „iubirea de sine" e maica tuturor păcatelor[15]. Iubirea de sine se referă la îngăduinţa de sine. Un suflet care nu veghează asupra gândurilor aduse de imaginaţie va ajunge invariabil la o prea mare îngăduinţă faţă de sine. Fără trezvie, sufletul alunecă uşor spre cursul de acţiune sau inacţiune cel mai uşor sau confortabil. Într-o astfel de iubire de sine, confortul şi refuzul de a fi deranjat devin scopurile vieţii. Omul evită orice efort, orice ar duce la schimbarea stilului comod al vieţii sale creştine. Într-un anumit sens, iubirea de sine e o atitudine generalizată, un fel de stare pasivă. E un fel de lene inconştientă din sufletului omului care determină şi celelalte alegeri pe care trebuie să le facă acesta. Această dorinţă de a simţi că totul e bine cu noi şi nimic nu mai trebuie schimbat duce la păcate pe care părintele Cleopa le înfierează: slava deşartă şi mândria.

---

[13] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 1, p. 41–42.

[14] *Ibid.*, p. 35.

[15] Episcopul KALLISTOS WARE, în *The Art of Prayer*, Londra, 1966, p. 24, dă mărturie despre aceeaşi tradiţie de învăţătură: „În mod tradiţional, patimile sunt clasificate în opt «demoni» sau gânduri rele: lăcomia pântecelui, desfrânarea, iubirea de argint, tristeţea, mânia, «akedia», slava deşartă şi mândria. Toate izvorăsc în ultimă instanţă din aceeaşi rădăcină — iubirea de sine — faptul de a ne pune pe primul plan, iar pe Dumnezeu sau pe aproapele pe plan secundar; iar dintre cele opt, mândria poate fi privită ca păcatul fundamental."

tărie, ca astfel să-l facă să se bazeze doar pe sine însuşi, şi nu pe duhovnic. Această „rânduială de sine" e extrem de primejdioasă:

> „Rânduiala de sine aceasta este: «A umbla monahul cu capul lui, fără să fie sub povăţuitor (învăţător), fără supunere şi fără ascultare». Pe această rânduială de sine sfinţii şi dumnezeieştii Părinţi o numesc cărare care duce la rătăcire şi izvorul tuturor răutăţilor"[23].

Practica dependenţei de un părinte duhovnicesc în tot ce spune şi face e centrală în depăşirea oricărui pericol duhovnicesc ce se naşte din încrederea exagerată în sine.

Un pericol similar îi pândeşte pe cei care sunt influenţaţi de vise sau de dorinţa de a avea viziuni. Visurile pot să coboare pe om până la a crede că e o persoană favorizată de Dumnezeu, dăruită de Acesta cu daruri speciale. Slava deşartă e cea care îl seduce să creadă că lucrurile stau aşa[24]. Un alt pericol al slavei deşarte e frica paralizantă care poate să facă pe cineva să şovăie chiar să facă fapte bune de frică să nu cadă în păcatul slavei deşarte. Părintele Cleopa contracarează această frică cu un sfat atât din Evanghelii, cât şi din Sfinţii Părinţi[25]. Învăţătura limpede a lui Iisus: „Luaţi seama ca faptele dreptăţii voastre să nu le faceţi înainte oamenilor, ca să fiţi văzuţi de ei" (*Matei* 6, 1) oferă cheia rezolvării acestei probleme, iar Sfântul Maxim Mărturisitorul dă şi el acelaşi sfat, spunând că trebuie să lucrăm faptele bune în taină[26]. Sfântul Efrem Sirul dezvoltă şi mai mult această idee: „Fă fapte bune în taină şi roagă-te neîncetat în inimă"[27]. Sfântul Ioan Scărarul descrie această

---

[23] *Ibid.*, p. 62. „Rânduiala de sine" pe care a trebuit să o traducem prin „bizuire pe sine" nu se referă la acea independenţă matură care e o calitate pozitivă a persoanei, ci la acea încredere arogantă în sine, prin care o persoană lipsită de experienţă în viaţa duhovnicească poate deveni uşor vulnerabilă.

[24] *Ibid.*, p .72.

[25] *Ibid.*, p. 54 sq.

[26] Părintele Cleopa nu dă nici o trimitere şi n-am putut identifica locul din opera Sfântului Maxim Mărturisitorul.

[27] Nici aici n-am putut identifica sursa.

luptă care trebuie dusă tot timpul: „Începutul necăutării slavei deşarte e păzirea gurii şi iubirea necinstirii. Mijlocul ei este oprirea tuturor lucrărilor gândite ale slavei deşarte. Iar sfârşitul (dacă este vreun sfârşit al adâncului fără fund) este a face în chip nesimţit înaintea mulţimii cele ce aduc necinstirea"[28].

Inspirându-se din mărturia Evangheliei şi a Părinţilor, părintele Cleopa arată apoi că evident nu toate faptele bune pot fi făcute în taină. Faptele vor fi adeseori văzute, dar ceea ce contează e intenţia care se ascunde în spatele lor:

> „... toată fapta are trup şi suflet: sufletul ei este scopul pentru care se face ea, iar trupul este însăşi lucrarea faptei bune. Dacă cineva va lucra fapta cea bună, fie la arătare, fie în ascuns, cu scop bun, acea faptă bună nu-şi pierde plata ei de la Dumnezeu; iar dacă cineva va lucra fapta bună, fie la arătare, fie în ascuns, dar scopul este rău, toată osteneala lui se va pierde şi în loc de plată are osândă"[29].

Câtă vreme este făcută pentru a bineplăcea lui Dumnezeu, e chiar bine să fie făcută la vedere, ca şi alţii să vadă slava lui Dumnezeu. În alt pasaj, care aminteşte de Ignaţiu de Loyola[30], suntem sfătuiţi că, pentru a evita slava deşartă, trebuie să dorim cinstirea lui Dumnezeu şi bunătăţile raiului, nu cinstea şi bunătăţile acestei lumi. Dacă cineva face binele cu intenţia de a plăcea lui Dumnezeu, faptul că oamenii îl laudă pentru aceasta nu-i va pierde în mod automat răsplata. Vedem poziţia fără compromisuri a părintelui Cleopa despre slava deşartă îndulcindu-se atunci când se declară de acord cu Sfântul Ioan Scărarul că e posibil să începi viaţa duhovnicească cu slavă deşartă, dar să o sfârşeşti bine[31]. În anumite împrejurări, slava deşartă poate chiar să ne încurajeze spre bine, iar fapta bună ne poate conduce spre virtute şi o mai bună înţelegere a voinţei lui Dumne-

---

[28] *Scara raiului* 21, 30 [*FR* IX, 1980, p. 277].
[29] *Despre vise şi vedenii*, p. 57 sq şi *Matei* 5, 16.
[30] Cf. IGNAŢIU DE LOYOLA, *Exerciţii spirituale* 146.
[31] *Scara raiului* 21, 29 [*FR* IX, 1980, p. 276–277].

zeu; la rândul ei, aceasta conduce la dezrădăcinarea slavei deşarte, pe care acum am descoperit-o drept motivaţia majoră a faptelor bune anterioare. Aceeaşi posibilitate de creştere în virtute nu poate fi atribuită şi mândriei.

În cartea *Despre vise şi vedenii*, adresată în primul rând monahilor, părintele Cleopa abordează mai direct problema mândriei atunci când vorbeşte despre dorinţa tânărului frate Ion de a avea viziuni şi alte experienţe duhovniceşti măreţe. Mândria, cum am văzut, e slava deşartă ajunsă la maturitate. Slava deşartă poate fi o tendinţă umană naturală, un fel de presupunere necugetată că tot ceea ce spunem, gândim sau facem e de mare valoare pentru ceilalţi. Odată cu mândria vine şi convingerea că omul mândru e separat de alţii, că a dobândit virtutea şi că se poate baza pe propriile lui puteri. În Evanghelii Iisus îi critică pe farisei pentru că virtutea lor i-a dus la mândrie. E cea mai mare ispită pentru un monah. A devenit virtuos, a păzit poruncile, a făcut rugăciune multă, a postit şi s-a nevoit mult. A învăţat multe despre căile Domnului şi despre Evanghelia lui Hristos. Este uşor să înceapă să creadă că e cu mult deasupra celorlalţi. Mai grav, spune părintele Cleopa, el începe să creadă că poate chiar să se descurce singur; se încrede în sine. Asta a făcut şi Lucifer, şi a căzut din cer.

Primul aspect al naturii distructive a mândriei e că ia lucrurile şi calităţile bune ale unei persoane şi le corupe[32]. Ea se întemeiază pe darurile naturale ale inteligenţei, frumuseţii sau voinţei hotărâte şi puternice; se întemeiază şi pe cunoaşterea dobândită sau pe înţelepciunea sau pe bunurile câştigate întâmplător, cum ar fi bogăţia şi onorurile. Şi mai grav, se întemeiază pe creşterea omului în viaţa duhovnicească. Adăugând la ele mândria, viaţa noastră se corupe în însăşi natura ei. Mândria pătrunde atunci când omul uită că toate darurile vin de la Dumnezeu şi crede că îi aparţin sau atunci când un om doreşte aceste daruri doar pentru a-i impresiona pe alţii, sau crede că are daruri pe care de fapt nu le are. Acestea sunt manifestări destul

---

[32] *Despre vise şi vedenii*, p. 16.

de evidente ale mândriei. Părintele Cleopa mai identifică două ipostaze ale mândriei: atunci când o persoană calomniază pe alții și râvnește la cinstea lor; apoi când cineva vorbește de rău pe sfinți și pe Părinții Bisericii. Mândria e aici presupunerea că cineva are dreptul de a se plasa deasupra celorlalți și a-i critica, mai ales deasupra sfinților care ne-au întrecut făcând cu adevărat voia lui Dumnezeu; râvnirea cinstei altora e indicația clară că cineva crede că trebuie să se bucure de cinste, iar șederea unor oameni păcătoși în fața lui Dumnezeu Cel slăvit, infinit și atotputernic crezând că merită cinste nu poate fi decât o mândrie iluzorie.

În tradiția creștină, mândria a fost întotdeauna privită drept păcatul fundamental al lui Lucifer. Părintele Cleopa preia această idee citând din *Isaia* 14, 12:

> „Cum ai căzut tu din ceruri, stea strălucitoare, fecior al dimineții! Cum ai fost aruncat la pământ, tu, biruitor de neamuri!"

Părintele Cleopa îl vede pe Lucifer ca însăși întruchiparea mândriei[33] și descrie pedeapsa primită de Adam și Eva care au căzut în neascultare atunci când au fost ispitiți de mândria lui Lucifer. Și numai actul separării de Dumnezeu, încredințându-se în propria judecată, i-a condus la un păcat cu urmări catastrofale. Și totuși, părintele Cleopa remarcă faptul că mândria minții e mai primejdioasă decât mândria voinței, fiindcă mintea trebuie să vegheze asupra sufletului.

> „Mândria voinței fiind mai ușor cunoscută de minte, se va putea lesne tămădui, fiind supusă mai ușor la cele ce se cade; când însă mintea are mândrie și crede cu tărie că judecata ei e mai bună decât a altora, cum se va mai putea tămădui? Neavând cine să o supună judecății celorlalți, ea nu socotește pe alta mai bună decât pe sine"[34].

---

[33] *Ibid.*, p. 20.

[34] *Ibid.*, p. 17.

Părintele Cleopa e convins că autosuficiența și refuzul de a se supune judecății semenilor sunt cauza unei mândrii a minții potențial fatale.

Smerenia

Cel mai puternic antidot al mândriei e desigur smerenia[35]. În discuția despre smerenie părintele Cleopa expune mai multe idei importante[36] care dau culoare și atractivitate unei virtuți pe care mulți din cei care trăiesc în lumea modernă o găsesc dificil de acceptat. El descrie smerenia drept disponibilitatea de a ne vedea pe noi înșine ca fiind mai păcătoși și mai nevrednici decât toți semenii. Această atitudine are o tonalitate negativă, dar aspectul său pozitiv e că ne îndeamnă să ne concentrăm asupra păcatelor proprii, nu ale celorlalți. Atenția acordată păcatelor semenilor ne face să neglijăm păcatele noastre și astfel cădem pradă iluziei că nu suntem „ca ceilalți oameni" (*Luca* 18, 11). Luând aminte la slăbiciunile proprii și la păcatele proprii, ne păstrăm locul, neavând vreun motiv de mândrie. Astfel descrie părintele Cleopa smerenia, ca „singura poartă a Împărăției raiului".

O descriere mai atractivă a smereniei reamintește că ea este haina Fiului Întrupat al lui Dumnezeu. Smerenia a fost calitatea care L-a făcut pe Iisus atractiv tuturor celor care L-au cunoscut. Întruparea n-ar fi avut loc fără ca Iisus să se fi „smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte" (*Filipeni* 2, 8). Această credință creștină fundamentală evidențiază faptul că smerenia nu este o virtute pe

---

[35] În limba engleză, termenii *humility* și *meekness*, care traduc cuvântul „smerenie", au conotații peiorative și trebuie mereu explicați atunci când sunt utilizați într-un context pozitiv. În limba română, aceste conotații lipsesc cu desăvârșire. *Smerenie* [de la slavonescul *smirenie*] conține la origine particula slavonă *mir*, pace. Cuvântul e folosit doar în context religios și are o mare însemnătate, întrucât reprezintă una din calitățile majore ale vieții duhovnicești, o virtute pe care tânărul călugăr trebuie să caute să o dobândească mai presus de orice.

[36] *Despre vise și vedenii*, p. 23 sq.

care oamenii şi-o pot făuri singuri. Ea e, spune părintele Cleopa, un dar de la Dumnezeu care încununează toată bunătatea unei persoane. Părintele Cleopa face apoi o scurtă incursiune în Scripturi[37], arătând cum toţi patriarhii şi profeţii, de la Avraam la Isaac (un premergător al lui Iisus, care şi-a purtat lemnele pentru propria jertfire), până la Moise, Daniel, Ghedeon, David, Ilie, Iosia, Isaia şi Ioan Botezătorul, au avut această virtute a smereniei. Dar cel mai mare exemplu de smerenie e Maria. Ea a fost profeţită în tot Vechiul Testament, e cinstită de oameni, de îngeri şi de Domnul Însuşi, dar a fost aleasă să fie Maica lui Hristos tocmai datorită smereniei ei.

Cum se naşte însă smerenia în suflet? Ea vine, ne învaţă părintele Cleopa, dintr-o cunoaştere de sine autentică. Aceasta înseamnă mai mult decât conştientizarea păcătoşeniei proprii menţionată mai sus. Unul din cele mai adânci adevăruri pe care le putem cunoaşte e că suntem creaţi buni şi suntem iubiţi de Dumnezeu; prin urmare, n-avem nevoie de falsele pretenţii care le face pentru noi mândria. Un alt adevăr e acela că ne confruntăm cu moartea şi judecata şi că trebuie să ne pregătim pentru aceasta cu osteneală, ascultare şi o inimă neîntinată, cu dezgust pentru păcatele noastre şi tristeţe pentru istoria tragică a lumii; sau, citându-pe Sfântul Isaac Sirul, smerenia vine din frica de Domnul, din ispită, din sentimentul părăsirii de Dumnezeu, din lupta împotriva firii şi diavolului şi din multă rugăciune[38]. Întrucât astăzi smerenia e răstălmăcită, e nevoie să îi explorăm adevărata semnificaţie, aşa cum e înţeleasă de tradiţia creştină.

În primul rând, deşi smerenia e un dar de la Dumnezeu, observăm că ea cere şi o considerabilă conlucrare din partea oamenilor. Mai mult, descrierea pe care părintele Cleopa o face smereniei e atât de cuprinzătoare, încât acoperă întreaga viaţă creştină. Smerenia nu se găseşte doar într-o

---

[37] *Ibid.*, p. 26 sq.

[38] *Ibid.*, p. 34. Aici părintele Cleopa se inspiră din Ioan Scărarul şi din Isaac Sirul.

«Inima înfrântă şi smerită Dumnezeu nu o va urgisi» (*Psalmi* 50, 18)"[45].

Smerenia, continuă el, duce inimile noastre la frica de Dumnezeu şi, dintre toate virtuţile, smerenia unită cu iubirea sunt cele mai plăcute lui Dumnezeu. Smerenia e o haină de preţ pentru aleşii lui Dumnezeu, smerenia duce cuvintele noastre spre Dumnezeu şi câştigă iertarea păcatelor noastre. În sfârşit, deşi toţi oamenii sunt încercaţi cu ispite care vin adeseori de la Dumnezeu sau sunt îngăduite de El, cei smeriţi, fiind prieteni ai lui Dumnezeu, nu vor fi ispitiţi mai presus de puterea lor (*1 Corinteni* 10, 13). În cuvintele Sfântul Ioan Scărarul, smerenia e acea calitate pe care diavolul n-o poate imita[46]. Când încearcă să o simuleze, ca în personajul Uriah Heep al lui Dickens, spectacolul e atât de neplăcut încât oamenii îşi dau seama că nu e realitatea. Din nefericire, în lumea modernă falsa smerenie a creat o proastă reputaţie smereniei autentice. Adevărata smerenie e extrem de atrăgătoare, dă virtuţii căldură şi o face umană. Una dintre căile prin care putem ajunge cel mai bine la smerenie e descoperirea totală a gândurilor şi ispitelor în faţa duhovnicului, care ne poate arăta de unde vin ele. Faptul de a ne deschide în acest fel unei alte persoane presupune curaj şi o dorinţă foarte sinceră de a căuta adevărul. Presupune de asemenea o relaţie de încredere între ucenic şi părinte. Tocmai o astfel de relaţie vedem în *Despre vise şi vedenii*, unde un încântător dialog între părintele Cleopa şi ucenicul Ioan, chiar pe teme legate de vise şi vedenii, ne arată încrederea şi deschiderea ucenicului, precum şi blândeţea şi răbdarea părintelui duhovnicesc.

În această discuţie părintele Cleopa declară fără echivoc că nimeni nu trebuie să-şi dorească vise sau vedenii duhovniceşti, căci a dori acest lucru e deja primul semn al aroganţei sau mândriei duhovniceşti, sau al dorinţei de a câştiga favoruri speciale. Dacă cineva are într-adevăr un

---

[45] *Despre vise şi vedenii*, p. 35.

[46] *Scara raiului* 25, 16 [*FR* IX, 1980, p. 303].

vis sau o vedenie, trebuie să aibă mari rezerve cu privire la autenticitatea lor şi să presupună că vin de la diavol şi nu de la Dumnezeu. Aceasta în mod limpede pentru că visele sunt cel mai adeseori folosite de diavol pentru a ataţa sentimentele de mândrie şi autosuficienţă, iar natura lor ambiguă îl fac pe visător şi pe vizionar deosebit de susceptibil de înşelăciune. Nu e adevărat că diavolii pot prevedea viitorul, dar îl pot ghici în parte, în încercarea de a înşela[47]. Părintele Cleopa admite totuşi că pot exista şi vise pozitive după cum spune şi Sfântul Diadoh al Foticeei, care însă aduc pace în suflet, spre deosebire de nălucirile demonice care aduc tulburare[48]. Ar fi simplist să afirmăm că visele bune fac pe cineva fericit, însă ele lasă un fel de tristeţe dulce şi lacrimi fără durere. Aceste vise pot da înţeleptului o idee despre starea sufletului său[49].

Mai importantă decât descrierea viselor şi a vedeniilor e însă relaţia pe care o vedem în această carte între părintele Cleopa şi ucenicul său. Fratele Ion e sincer, naiv şi entuziast, povestind părintelui tot ce-i trece prin minte. Într-adevăr părintele Cleopa îl îndeamnă să spună tot ce are în minte fiindcă „Dumnezeu ştie nu numai lucrurile şi cuvintele noastre, ci şi cele ce gândim noi sau pe cele ce le vom gândi"[50]. Prin aceasta el ascultă de porunca fundamentală a paternităţii duhovniceşti: fiul duhovnicesc trebuie să descopere cinstit tot ceea ce gândeşte, tot ceea ce se întâmplă în rugăciunile lui. El nu trebuie să se preocupe dacă ceea ce spune lasă o impresie bună sau nu. Trebuie doar să spună pur şi simplu tot. Acest lucru cere o mare încredere în părin-

---

[47] *Despre vise şi vedenii*, p. 35 sq.

[48] *Ibid.*, p. 122. Părintele Cleopa citează pe DIADOH AL FOTICEEI, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, cap. 37 [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* I, 1947, p. 349]. IGNAŢIU DE LOYOLA face aceeaşi precizare în „discernământul spiritului": „E propriu lui Dumnezeu şi îngerilor ca în mişcările lor să dea bucurie adevărată şi plăcere spirituală, îndepărtând toată tristeţea şi tulburarea pe care le provoacă vrăjmaşul", *Exerciţii spirituale* 329, 335.

[49] *Ibid.*, p. 123.

[50] *Ibid.*, p. 78.

tele său duhovnicesc şi, cel puţin în această carte, îl vedem pe părintele Cleopa demn de această încredere, niciodată iritat, mânios, disprețuitor sau nerăbdător. Nici nu-l acuză pe frate de fapte rele. Îi explică simplu şi limpede ce se întâmplă, astfel încât fratele Ion să poată vedea greşeala lui. Pe de altă parte, la fratele Ion descoperim patru calităţi esenţiale pentru ca relaţia să funcţioneze: onestitate, smerenie, încredere şi dorinţa sinceră de a creşte în viaţa duhovnicească. Această ultimă calitate e cea care le motivează cu adevărat pe celelalte trei.

Deşi adeseori rolul duhovnicului e de a-l îmboldi pe ucenic spre lucruri mai mari, el trebuie totodată să-l reţină atunci când acesta încearcă să meargă prea repede sau să asume practici care, bune în sine, nu sunt potrivite etapei dezvoltării sale spirituale. Părintele Cleopa spune fratelui că cei care încep fără înţelepciune anumite practici duhovniceşti, fără sfatul duhovnicului, pot ajunge la nebunie. Oamenii nu trebuie să ia asupra lor practici mai presus de puterile lor[51]. În acest context e important ca un frate să se cunoască pe sine, îndeosebi slăbiciunile şi natura sa păcătoasă şi să nu aspire cu aroganţă sau mândrie spre cele ce sunt dincolo de el. Trebuie să fie conştient de nimicnicia sa, iar pentru aceasta trebuie să-şi aducă aminte că a fost creat din nimic şi există doar din bunătatea lui Dumnezeu. Trebuie apoi să-şi construiască viaţa duhovnicească pe acceptarea ideii că e creat din nimic; trebuie să nu uite că e născut în păcat, că e trup zămislit din sămânţă şi sânge timp de nouă luni de zile în pântecul unei femei (referinţele pământeşti ale părintelui Cleopa îi aduc pe cei excesiv de duhovniceşti cu picioarele pe pământ!); trebuie să nu uităm că nu suntem niciodată fără de păcat în faţa lui Dumnezeu şi că nu putem să ne înţelegem păcătoşenia; trebuie să ne descoperim slăbiciunea prin ispitele pe care Dumnezeu le

---

[51] *Ibid.*, p. 82. Sfântul Simeon Noul Teolog, el însuşi un tip extrem de ascetic, l-a mustrat pe un ucenic al cărui entuziasm ascetic, trecând dincolo de ceea ce îi recomandase Sfântul Simeon, l-a făcut să cadă.

îngăduie; trebuie să ne gândim că odată cu moartea vom părăsi trupul pe care îl iubim atât de mult, că acesta devine atunci respingător şi urât mirositor şi se va întoarce în ţărână; o dată pe zi trebuie să ne gândim la ce am zis şi făcut şi să vedem cât de slabi, nechibzuiţi şi păcătoşi am fost; trebuie să recunoaştem multele patimi ale trupului şi duhului prin care trecem[52].

Patimile

Aceasta ne aduce în zona de acţiune a fiecărui părinte duhovnicesc, zona patimilor, şi la lupta pentru a dobândi *apatheia* sau nepătimirea. Părintele Cleopa recunoaşte că există patimi fireşti şi ireproşabile, patimi ce ţin în chip natural de condiţia umană, şi a căror existenţă nu constituie un păcat. Acestea sunt foamea, setea, durerea, stricăciunea, oboseala, tristeţea, frica. Patimile păcătoase însă îşi au rădăcina în iubirea de plăcere, iubirea de bani şi iubirea de slavă. Părintele Cleopa le înşiră astfel:

> „lăcomia pântecului, nesăturarea, desfătarea, beţia, mâncarea pe ascuns, iubirea de plăceri felurite, curvia, preacurvia, desfrâul, necurăţia, amestecarea sângelui, stricarea pruncilor, împreunarea cu dobitoace, poftele cele potrivnice firii: furtul, jefuirea de cele sfinte, hoţia, uciderea, orice moleşeală trupească şi bucurie de voile trupului, mai ales când trupul este sănătos. Apoi ghicirile, descântecele, farmecele, prezicerile, iubirea de podoabe, uşurătatea, moliciunile, înfrumuseţarea, jocurile cele de noroc, reaua şi pătimaşa întrebuinţare a lucrurilor celor dulci ale lumii, viaţa cea iubitoare de trup, care îngroşând mintea o face pe ea pământească şi dobitocească şi nu o lasă niciodată să tindă spre Dumnezeu sau spre lucrarea virtuţilor"[53].

Cauza fundamentală a acestor patimi e iubirea de sine pe care părintele Cleopa o descrie amănunţit:

---

[52] *Ibid.*, p. 92.
[53] *Ibid.*, p. 94.

„iubirea de sine, iubirea de arătare, moleşeala voinţei, împietrirea inimii, părerea de sine, preţuirea de sine, închipuirea de sine, cruţarea de sine, trâmbiţarea de sine, plăcerea de sine, mulţumirea de sine, nădăjduirea de sine, îndreptăţirea de sine, simţirea de sine şi nesimţirea de sine, care este moartea minţii şi omorârea sufletului, mai înainte de moartea trupului"[54].

O astfel de enumerare detaliată şi exhaustivă a patimilor păcătoase poate părea excesivă, dar, dacă ele descriu realitatea vieţii omeneşti, e vital ca nimic să nu rămână ascuns. Într-adevăr, această iubire de sine descrie un egocentrism care ne împiedică se vedem dincolo de noi înşine. Un om care e atât de învăluit în sine şi iluzionat cu privire la importanţa proprie nu e în stare să fie atent la mişcările lui Dumnezeu în el. O astfel de minte e întoarsă spre sine şi nu poate să crească. Nici nu poate să admită că ceva e greşit. Numai când se eliberează de aceste patimi şi de egocentrismul care stă la rădăcina lor, omul poate să vadă limpede. Această „iluminare" a vederii limpezi e unul dintre scopurile vieţii duhovniceşti, un ţel care nu poate fi atins cât timp suntem stăpâniţi de patimile păcătoase. Părintele Cleopa reaminteşte spusele Sfântului Ioan Gură de Aur:

„Să punem în minte firea noastră, să socotim păcatele noastre, să cunoaştem cine suntem şi ne e de ajuns spre a ne smeri"[55].

Aceasta ne ajută să înţelegem şi că iluminarea nu e un tip de percepţie extrasenzorială, ci acea vedere limpede a adevărului pe care îl are cineva care ştie cu adevărat cine este el în ochii lui Dumnezeu. O persoană a cărei vedere e întunecată de patimă nu-L va vedea pe Dumnezeu. Acestea sunt patimile sufleteşti care sunt „rodul firii noastre stricate şi

---

[54] *Ibid.*, p. 94.

[55] *Ibid.*, p. 95. Nu am putut localiza trimiterea la Sfântul Ioan Gură de Aur.

schimbătoare: uitarea, nepăsarea şi neştiinţa"[56]. Într-una dintre aceste liste, care sunt elemente distinctive ale stilului său, părintele Cleopa continuă:

> „Iar când ochiul sufletului, adică mintea, e întunecată de acestea, atunci este luată în stăpânire de toate celelalte patimi, care sunt: neevlavia, credinţa strâmbă — adică tot eresul —, blasfemia, iuţimea, mânia, amărăciunea, înfumurarea năprasnică, ura de oameni, pomenirea de rău, vorbirea de rău, osândirea, întristarea fără temei, frica, laşitatea, cearta, rivalitatea, pizma, slava deşartă, mândria, făţărnicia, minciuna, necredinţa, zgârcenia, iubirea materialistă, împătimirea, afecţiuni pentru cele pământeşti, trândăvia, micimea de suflet, nemulţumirea, cârtirea, înfumurarea, părerea de sine, trufia, îngâmfarea, iubirea de stăpânire, dorinţa de a plăcea oamenilor, viclenia, neruşinarea, nesimţirea, linguşirea, înşelăciunea, ironia, duplicitatea, învoirea de la păcatele cele pătimitoare ale sufletului şi gândirea deasă la ele, rătăcirea gândurilor şi iubirea de sine, despre care am zis mai sus că este maica şi rădăcina tuturor răutăţilor"[57].

Sfinţii Părinţi, spune părintele Cleopa, descriu patimile cu care ne luptăm drept „demoni". Aceşti demoni rămân în om chiar şi după botez, nu în inimă, ci undeva adânc în trup. Numai chemând pe Hristos Dumnezeu putem scoate demonii din noi, iar ca să facem aceasta avem nevoie de patru virtuţi: smerenia, atenţia absolută, împotrivirea şi rugăciunea. Împotrivirea trebuia să ia forma faptelor bune — care pot fi nu neapărat acte, ci atitudini de credinţă, recunoştinţă şi discernământ[58]. Dar patimile însele sunt biruite numai prin multă rugăciune.

---

[56] *Ibid.*, p. 95.
[57] *Ibid.*, p. 95.
[58] *Ibid.*, p. 98 sq.

Sihăstria, unde părintele Cleopa a trăit cea mai mare parte a vieții lui de monah, e un loc al rugăciunii. Aceasta nu înseamnă că e un loc al păcii. Călugării știu că, venind aici, trebuie să intre în luptă cu diavolul și toate lucrurile lui. Prima lor sarcină e să învețe să se roage, să se lepede de orice egoism, de patima egocentrismului, de grija pentru trup și mângâierea lui, care ne împiedică să urcăm spre Dumnezeu. Acest lucru poate suna egocentric pentru cel care nu înțelege ce înseamnă viața monahală. Sună ca și cum monahii s-ar preocupa pur și simplu de sufletele lor și de pregătirea unui loc călduț în Împărăția cerurilor. Această înțelegere e însă foarte departe de adevăr. Ceilalți membri ai Bisericii văd drept lucrarea lor prin excelență rugăciunea și poți întâlni adeseori oameni care îți vor spune că monahii nu trebuie să lucreze în afara mănăstirilor; locul lor e în mănăstire la rugăciune.

Rugăciunea pentru lume nu înseamnă doar că monahii se roagă având în minte liste de nume, cauze sau locuri. Mijlocirea e mult mai mult, deși include și aceste lucruri. E impresionant să vezi la Sihăstria monahi tot timpul în biserică, luptându-se cu munți de foi de hârtie pe care oamenii și-au scris cererile de rugăciune. Călugării înșiși spun că în spatele acestei slujiri de mijlocire stă lupta neîncetată de câștigare a fiecărui suflet, de a-l smulge din cursele diavolului și a-l preda în mâinile lui Dumnezeu. Aceasta dă Sihăstriei un simț adânc al rostului ei, un fel de fierbere permanentă. Contribuie și la un anume simțământ de neliniște printre cei tineri care se străduiesc să păstreze un nivel neobișnuit al rugăciunii.

Modurile concrete în care se roagă acești călugări, după cum am văzut, sunt simplu de descris. Călugării tineri trebuie să citească constant Scripturile și îndeosebi să citească Psaltirea. E o activitate care trebuie să le umple fiecare moment liber al zilei așa încât mintea să fie plină de Scriptură, iar cuvintele psalmilor să devină propriile lor cuvinte de rugăciune. Mulți călugări continuă să citească Sfânta

Scriptură întreaga viață. Mai practică o tot mai lungă rostire a rugăciunii lui Iisus. Simplitatea absolută a cuvintelor acestei rugăciuni — „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul!" — ascunde adâncimi teologice inepuizabile şi o amplă meditaţie asupra tainei legăturii lui Dumnezeu cu omul.

Între aceste citiri scripturistice sunt intercalate mătăniile, posturile, privegherile, prin care trupul e ţinut sub control. Rugăciunea nu e o simplă lucrare a minţii. Aceasta este doar prima treaptă a rugăciunii. Rugăciunea implică întregul trup, ea coboară din minte în inimă, unde Hristos cuprinde toate afectele. În inimă e locul în care se dă cu adevărat lupta între Dumnezeu şi diavol şi, de aceea, aici trebuie creştinul să poarte îndemnul „Fiţi treji!". Trezvia constantă asupra minţii, examinarea fiecărui gând şi a fiecărui simţământ care intră în conştiinţă e o parte esenţială a luptei de evadare din viaţa lumească în viaţa în care vrea să ne facă să intrăm. Părintele Cleopa şi călugării ortodocşi în general alunecă uşor într-un limbaj care sugerează că lumea e rea prin însăşi natura ei. În aceasta ei urmează Evangheliei după Ioan. Monahul vine la mănăstire pentru a evada din lume, şi tot ceea ce-i abate atenţia înapoi spre lume înseamnă distragere de la vocaţia sa reală de a fi atent la Dumnezeu. În practică însă acest dualism dispare. Însuşi părintele Cleopa era extrem de înţelegător faţă de problemele cu care se confruntă creştinii care trăiesc în lume şi le dădea sfaturi realiste şi bune. Monahii înşişi au legături constante cu oamenii „din lume" şi conduc activităţi de succes în folosul mănăstirii sau al Bisericii. Într-o anumită măsură, limbajul opoziţiei dintre „lume" şi „mănăstire" face parte din retorica spiritualităţii monahale. Ceea ce nu înseamnă a nega faptul că o ruptură reală între lume şi mănăstire e inerentă vieţii monahale şi de aşteptat de la monahi.

Părintele Cleopa a fost în sensul cel mai autentic al cuvântului un om de rugăciune. A fost un om care s-a dedicat până într-atât rugăciunii, încât viaţa sa a devenit aproape o rugăciune neîncetată, în această rugăciune i-a primit pe toţi cei care veneau la el şi prin ea aceştia se simţeau bine-

cuvântați. Și totuși rugăciunea sa era mereu înrădăcinată în viața omenească. El exemplifica adevărul că rugăciunea nu trebuie să pară vreodată că e o evadare din viața omenească. Rugăciunea și fapta sunt legate în mod indisolubil. „Rugăciunea este maică și împărătească peste toate faptele bune", spunea părintele Cleopa, căci „dragostea de Dumnezeu și dragostea de aproapele nu vin pe altă cale în sufletul nostru, decât pe calea rugăciunii"[59].

Învățătura părintelui Cleopa poate părea uneori severă, iar rugăciunea sa poate părea bazată pe repetarea neîncetată a unor formule. Cu toate acestea, în învățătura sa el revine mereu la nevoia de iubire. Oamenii nu vor săvârși fapte bune dacă nu iubesc. Iubirea însă nu e o calitate umană. Ea e un dar de la Dumnezeu. Dedicându-ne rugăciunii aprinse față de Dumnezeu, îngăduim iubirii lui Dumnezeu să intre în sufletele noastre și să devină motivația tuturor faptelor bune pe care le săvârșim. Faptele bune însele își au locul în mișcarea noastră spre Dumnezeu. Nu sunt doar un rod al ei: „Toate faptele bune apropie pe om de Dumnezeu, dar rugăciunea le unește"[60].

Sensul aici e că faptele bune sunt acte izolate, relativ lipsite de sens, care au nevoie să fie adunate în rugăciunea care le dă un sens în fața lui Dumnezeu ca parte dintr-un proces mai amplu prin care lumea fragmentată și păcătoasă e reunită într-un întreg pe măsură ce e asumată în Hristos pentru a fi adusă lui Dumnezeu.

Un alt aspect al rugăciunii abordat de părintele Cleopa e iertarea. În spatele unui simplu îndemn se întrevede o veritabilă teologie a iertării: „Dacă ai supărat pe cineva sau te-a supărat cineva, începe să-l pomenești la rugăciune și vei vedea că, de la o vreme, se ridică ura din mijloc"[61].

Iertarea poate fi văzută ca fiind mai mult decât simpla uitare a răului făcut. Iertarea se transformă în grijă pentru binele persoanei care a făcut răul. Nu căutăm să pedepsim

---

[59] *Ne vorbește Părintele Cleopa* 1, p. 62.

[60] *Ibid.*, p. 64

[61] *Ibid.*, p. 62.

sau să ne răzbunăm. Nu rămânem insensibili la problemele celuilalt. Şi el e un copil al lui Dumnezeu şi are nevoie de mântuire. Trebuie să fim preocupaţi de el, să dorim mântuirea lui şi să ne rugăm să săvârşească fapte bune, nu doar ca să înceteze vătămările pe care el le face celor din jurul său, ci şi ca să se mântuiască şi el. În acelaşi timp nu putem ierta atât timp cât nu recunoaştem propria noastră păcătoşenie. Dacă nu facem acest lucru, vom ierta dintr-un simţ de superioritate şi mândrie. Iertarea acordată de noi va fi doar un act prin care ne ridicăm deasupra celuilalt. La fel cum Hristos Însuşi a venit în lume ca să ne mântuiască, şi noi putem ierta cu adevărat numai dacă intrăm în păcătoşenia celuilalt şi, ca păcătoşi noi înşine, căutăm să-l călăuzim spre Dumnezeu.

Asemenea celor mai mulţi autori care au scris despre rugăciune, părintele Cleopa vede această călătorie ca pe o scară care urcă spre Dumnezeu. La baza scării e rugăciunea *gurii*. De la rugăciunea buzelor se trece la rugăciunea *minţii*[62]. Aceasta e rugăciunea rostită cu o anumită înţelegere. „Dacă o înţeleg şi cu mintea, atunci ea nu se mai cheamă rugăciunea gurii, ci trece în altă treaptă, şi anume la rugăciunea minţii"[63].

Odată ce rugăciunea s-a ridicat în minte, ea a pătruns în suflet căci, pe baza autorităţii Sfântului Ioan Damaschinul, părintele Cleopa ne spune că „sufletul nostru are două părţi domnitoare: mintea şi inima"[64]. Inima reprezintă aici sentimentele, iar în tradiţia palamită a Ortodoxiei scopul rugăciunii e dobândirea rugăciunii inimii, rugăciune în care cele mai adânci părţi ale personalităţii se îndreaptă afectiv către Dumnezeu. Părintele Cleopa nu denigrează în nici un fel mintea. Atât mintea, cât şi inima sunt necesare rugăciunii. Deşi, după cum am văzut, el e preocupat ca rugăciunea să lase în urmă patimile, acestea sunt patimile păcătoase, nu afectele şi sentimentele care dau sens şi viaţă relaţiei

---

[62] *Ibid.*, p. 65.

[63] *Ibid.*, p. 66.

[64] *Ibid.*, p. 66. Nu am putut localiza trimiterea la Sfântul Ioan Damaschinul.

noastre cu Dumnezeu şi cu lumea. În acelaşi timp, punând rugăciunea inimii deasupra celei a minţii, el nu dă mai puţină importanţă minţii, inteligenţei, raţiunii şi învăţăturii. O aşază doar la locul ei. Nu e nevoie să ai studii academice ca să te cufunzi în cea mai adâncă rugăciune către Dumnezeu. Chiar şi omul cel mai simplu şi mai needucat poate să o facă. Dar un om cu studii nu trebuie să renunţe la învăţătură pentru a veni la Dumnezeu. Studiul îl va duce la o mai profundă şi mai bogată înţelegere a rugăciunii, deşi nu trebuie să îl împiedice să pătrundă în spaţiul mai larg al afectelor unde întreg sufletul începe să se dăruiască lui Dumnezeu. Potrivit părintelui Cleopa[65], rugăciunea minţii e „pasăre cu o aripă" până când se mută în simţirea inimii.

Rugăciunea nu se opreşte aici, ci îşi schimbă caracterul. Până în acest punct rugăciunea poate fi considerată făcând parte din lumea naturală — buzele, înţelegerea, sentimentele prin care Dumnezeu le-a îngăduit oamenilor să ajungă la El, să se unească cu El într-o comunicare reală şi în împărtăşirea firii dumnezeieşti. Dincolo de aceasta pătrundem în tărâmul rugăciunii mai neobişnuite sau extatice, care e un dar special către slujitorii aleşi ai lui Dumnezeu. Părintele Cleopa identifică patru etape ale acestei sporiri a rugăciunii:

Mai întâi, e rugăciunea automată, care se face fără cuvinte. Pe aceasta el o numeşte rugăciune „de sine mişcătoare"[66].

A doua e „rugăciunea cea văzătoare", în care cel ce se roagă poate vedea îngeri, demoni, gânduri şi tainele inimilor celor din jurul său, căci mintea lui e absolut curată. Deşi este limpede că cei mai mulţi mari părinţi duhovniceşti au acest dar şi au nevoie de el pentru o călăuzire duhovnicească potrivită, părintele Cleopa nu descrie experienţe proprii de acest fel, iar în cartea *Despre vise şi vedenii* afirmă că acest tip de experienţă nu trebuie dorit, întrucât posibilităţile de a fi înşelat şi rătăcit sunt foarte mari.

---

[65] *Ibid.*, p. 67.
[66] *Ibid.*, p. 67.

În al treilea rând, sufletul e condus la rugăciunea extatică prin care cel ce se roagă e răpit cu mintea la cer şi se simte ca în foc. Unul dintre cele mai faimoase exemple din tradiţia ortodoxă recentă al unei astfel de rugăciuni e Sfântul Serafim din Sarov pe care tânărul Motovilov l-a văzut în foc învăluit cu lumina Duhului Sfânt, încât nici nu putea să se uite la el[67].

În sfârşit, există şi rugăciunea duhovnicească, în care sufletul ajunge aievea în cer[68]. Aceasta, spune părintele Cleopa, e dincolo de hotarele rugăciunii.

În scrierile sale, în mare parte compilate din predicile sale, părintele Cleopa nu insistă prea mult asupra naturii acestor niveluri ale rugăciunii aflate dincolo de rugăciunea inimii. Nu e deloc surprinzător, pe de o parte, dată fiind natura negrăită a unor astfel de rugăciuni, iar, pe de altă parte, datorită unei smerenii firești lipsite de obiceiul omului învăţat de a reduce toată cunoaşterea la scris, dar şi datorită faptului că toate predicile sale erau adresate celor care nu au experimentat niciodată o rugăciune atât de intensă. Nu dorea să sugereze că această rugăciune este necesară pentru mântuire. Nici nu e un lucru pe care să ni-l dorim, întrucât e un dar de la Dumnezeu. După ce a descris-o pe scurt, se întoarce la cea la care toţi creştinii pot să aspire, la rugăciunea inimii.

Inima, ne spune el, este „cămara minţii"[69], în care omul trebuie să intre şi să se roage. Există însă două piedici care împiedică gândurile să coboare în inimă: imaginaţia şi raţiunea[70]. Nici una dintre ele nu este rea în sine, deşi conţin potenţialul unor mari ispite. Păcatul, aşa cum ne spune în alt loc[71], începe cu imaginaţia. De aceea, imaginaţia trebuie să fie supravegheată cu atâta grijă. Iar raţiunea, deşi este parte necesară a personalităţii umane şi un dar de la Dum-

---

67 V. ZANDER, *St Seraphim of Sarov*, Londra, 1975; Crestwood, NY, 1985, p. 90.

68 *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 1, p. 70.

69 *Ibid.*, p. 72.

70 *Ibid.*, p. 73.

71 *Ibid.*, p. 47.

nezeu, poate da naştere mândriei; iar raţionalitatea înşelată poate refuza să facă loc trăirilor care ne pot conduce la dragostea lui Dumnezeu. Într-o carte mai recentă el vorbeşte mai pe larg despre această mişcare din inimă:

> „Când intrăm cu mintea în inima noastră trebuie să închidem trei uşi: uşa cea văzută a chiliei, pentru oameni; uşa buzelor, pentru a nu vorbi cu nimeni; şi uşa inimii, contra diavolilor, punând mintea portar al inimii. Când omul se roagă din inimă, se umple de dragostea lui Dumnezeu şi nu mai doreşte nimic decât să petreacă astfel pururea, precum dorea Petru să rămână pururea pe Muntele Tabor, în lumina lui Hristos. Mintea în timpul rugăciunii trebuie să fie oarbă, surdă şi mută, adică să nu vadă, să nu audă şi să nu vorbească nimic şi cu nimeni, decât cu singur Iisus Hristos. Atunci rugăciunea este numită «rugăciune de un singur gând» sau «rugăciunea lui Iisus». Atunci mintea este luată de Duhul Sfânt şi i se dau alte cuvinte scurte de rugăciune"[72].

Coborârea minţii în inimă descrie în mod obişnuit treapta de rugăciune în care aceasta cuprinde nu numai mintea, voinţa sau sentimentele, ci întreaga persoană. Părintele Cleopa descrie foarte viu această mişcare:

> „Unirea minţii cu inima constă în a uni gândurile duhovniceşti ale minţii cu simţămintele duhovniceşti ale inimii. Atunci inima se închide şi se deschide foarte greu. Atunci inima înghite pe Iisus şi Iisus înghite inima. Atunci se zămisleşte rugăciunea cea de foc a inimii, fără gânduri şi imaginaţii. Atunci se face unirea duhovnicească între Mire şi mireasă, între Hristos şi inimă. Atunci Hristos stă de vorbă cu noi în cămara inimii noastre iar diavolul nu mai are putere să ne biruiască"[73].

---

[72] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 5, p. 77–78.
[73] *Ibid.*, p. 77.

Căutând rugăciunea inimii nu trebuie să ne preocupăm de tehnici. Începătorii pe calea rugăciunii își fac griji dacă folosesc formele potrivite sau adoptă poziții adecvate la rugăciune. Părintele Cleopa ne spune ferm: „Dumnezeu nu cere omului poziția trupului, ci a minții și a inimii"[74]. De asemenea, în rugăciune trebuie evitată meditația teologică sau reflecția asupra Scripturii. Aceste sunt ispite frecvente, pe care diavolul le folosește pentru a ne abate de la rugăciunea reală[75]. Rugăciunea îl arde pe diavol, spune părintele Cleopa în acest context, deci nu e de mirare că el vrea să ne abată de la ea.

În contrast cu căldura rugăciunii care îl arde pe diavol, sufletul descoperă că, pe măsură ce mintea intră în inimă, „această unire și lipire de Dumnezeu în inimă, prin Iisus Hristos, aduce mare dulceață duhovnicească și mare căldură. Dar nu-i temelia lucrării nici dulceața, nici căldura din inimă. Temelia lucrării este zdrobirea inimii, căința, durerea inimii pentru păcate și lacrimile de pocăință care se varsă atunci"[76]. În acord cu cei mai mulți cunoscători ai rugăciunii din Răsărit și Apus, părintele Cleopa ne invită la experiențe care par să contrarieze dorințele naturii umane — experiențe de slăbiciune, neajutorare, orbire și zdrobire a inimii. Numai în acest mod putem descoperi dragostea lui Dumnezeu:

> „Mintea trebuie să intre în inimă mută, surdă și oarbă. Să nu mai vorbească, să nu mai audă nimic și să nu mai vadă nimic din lumea asta. Ci numai pe Iisus să-l vadă și de El să se lipească și numai cu El să se unească în Duhul Sfânt. Acolo în inimă, Mirele cu mireasa!"[77].

Odată ce am experiat această dragoste, descoperim că ea cuprinde totul și poate fi recunoscută prin dorința ei infinită după Dumnezeu și după toți cei pe care îi iubește Dum-

---

[74] *Ne vorbește Părintele Cleopa* 1, p. 74.
[75] *Ibid.*, p. 75.
[76] *Ibid.*, p. 77.
[77] *Ibid.*, p. 84.

nezeu. Această dragoste nu mai este dragostea care vine din noi înşine; e o participare la dragostea lui Dumnezeu:

> „Iar semnele că am ajuns la această înaltă lucrare sunt: o puternică căldură în partea inimii, un permanent dor şi râvnă pentru Dumnezeu, o nespusă dragoste pentru oameni şi pentru toată zidirea, o bucurie duhovnicească negrăită, plâns de bucurie şi izvor adânc de lacrimi, de smerenie şi netemere de moarte"[78].

Rugăciunea e un dar de la Dumnezeu şi experienţele care însoţesc rugăciunea fac ele însele parte din setea sufletului după Dumnezeu (*Psalmi* 41, 2; 62, 2) caracteristice rugăciunii adevărate. Părintele Cleopa nu este un nou învăţător al rugăciunii, ci pur şi simplu un om ai cărui ani de dăruire lui Dumnezeu l-au adus într-o foarte mare apropiere de El. Oamenii veneau în număr mare la părintele Cleopa întrucât simţeau că în el Îl întâlneau pe Dumnezeu. Sfatul său, povăţuirile lui, însăşi prezenţa sa erau un semn al prezenţei lui Dumnezeu. Chiar şi când le dădea sfaturi aspre, ei se simţeau învigoraţi şi încurajaţi şi mai limpezi în privinţa centralităţii lui Dumnezeu în lucrurile omeneşti.

Multă omenie

Asemenea multor oameni cu reputaţie de sfânt, părintele Cleopa a dobândit un statut legendar. Povestirile, zicerile şi amintirile despre el abundă. Oamenii vorbesc despre evlavia lui viguroasă şi simplă şi, dacă încearcă să facă din el un fel de părinte modern al deşertului, tocmai aceasta e semnificaţia lui în Biserica de astăzi. E o voce prin care tradiţia vorbeşte cu putere, chemând Biserica înapoi spre credinţă, departe de atracţiile sclipitoare care ameninţă să o seducă într-o lume care a uitat de Dumnezeu. El are aceeaşi simplitate şi severitate radicală care fac din părinţii deşertului personaje deopotrivă tulburătoare şi atractive pentru creştini, ale căror minţi sunt obosite de subtilităţile şi complexităţile gândirii moderne.

---

[78] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 5, p. 61.

Avea mare evlavie față de Maica Domnului. E greu pentru un occidental să înțeleagă cât de important este rolul jucat de Maria în viața creștinilor ortodocși, mai ales în cea a unui monah. Suntem puțin șocați când îl auzim spunând:

> „Știți voi cine-i Maica Domnului? Ea este Împărăteasa heruvimilor, Împărăteasa a toată făptură, cămara întrupării lui Dumnezeu Cuvântul, ușa luminii, că lumina cea neapropiată gânditoare prin ea a venit în lume. Ea este ușa vieții, că Viața Hristos prin ea a intrat în lume. Ea este poarta cea încuiată prin care n-a trecut nimeni decât Domnul"[89].

Adânca sa teologie despre o simplă icoană a Mariei este probabil mai ușor de înțeles:

> „Când vezi icoana Maicii Domnului cu Pruncul Hristos în brațe tu știi ce vezi acolo? Cerul și pământul! Cerul este Hristos, Cel mai presus de ceruri, Ziditorul cerului și al pământului. Iar Maica Domnului reprezintă pământul, adică toate popoarele de pe fața pământului, că ea este din neamul nostru"[90].

E la unison cu tradiția patristică atunci când insistă asupra paradoxului cerului ținut în brațe de o mamă omenească:

> „Brațele Maicii Domnului sunt mult mai puternice decât umerii heruvimilor și ai preafericitelor tronuri. Deci pe cine ține Fecioara Maria în brațe? Voi știți pe cine ține? Pe Cel ce a făcut cerul și pământul și toate cele văzute și nevăzute"[91].

Chiar și atunci când, arareori, părintele Cleopa a vorbit despre atacurile comuniștilor împotriva sa, pentru el a contat răspunsul pe care Dumnezeu l-a dat rugăciunii sale:

> „Odată am fost arestat de Securitate la mănăstirea Slatina și apoi dus la Fălticeni. Aici am fost bătut și

---

[89] IOANICHIE BĂLAN, *Viața Părintelui Cleopa*, Iași, ed. II, 2002 (ed. I, 1999), p. 253.

[90] *Ibid.*, p. 254.

[91] *Ibid.*, p. 254.

băgat într-un beci în care ardeau câteva sute de becuri. Toţi care intrau acolo ieşeau aproape nebuni. M-au băgat şi pe mine ca să-mi pierd minţile. Nu mai vedeam cu ochii şi nu mai puteam de căldură. Atunci mi-am coborât mintea în inimă cu rugăciunea lui Iisus. După o oră m-au scos şi s-au mirat toţi că încă mai vorbeam şi mergeam fără să mă ţină nimeni"[92].

Cea mai mare parte din ceea ce există tipărit despre părintele Cleopa e alcătuită din învăţătura lui duhovnicească mai degrabă formală. De fapt, el a articulat mult mai mult decât o învăţătură duhovnicească şi a putut atrage atenţia oamenilor graţie talentului său de povestitor. Un martor declara:

„Ascultându-l pe părintele Cleopa nu te mai săturai. Orice spunea era interesant. Povestea din copilăria sfinţiei sale, despre viaţa de mănăstire, despre cum fusese prigonit, arestat, fugărit în pădure, apoi în slujba poporului, despre călătoriile la Ierusalim şi Sfântul Munte, şi o mulţime de istorioare. Deseori plângeau cei ce-l ascultau, câteodată plângea şi părintele. Toţi erau mişcaţi sufleteşte, dar nu numai din pricina a ceea ce spunea, ci în primul rând datorită darului lui Dumnezeu ce era într-însul; căci simpla lui prezenţă — prin lucrarea harului Sfântului Duh, de care era plin bătrânul — schimba inimile oamenilor"[93].

Ortodocşilor le place să fie siguri că părintele lor duhovnicesc e cu adevărat inspirat de Duhul. Unul dintre modurile prin care se arată această inspiraţie e cunoaşterea de către părinte a ceva ce n-ar fi putut fi cunoscut prin mijloace obişnuite. Dintre multele povestioare care s-au transmis despre părintele Cleopa şi care demonstrează acest tip de cunoaştere supranaturală, tipice sunt acestea trei:

„Când vorbea părintele, vorbea sub inspiraţia Duhului Sfânt. Odată, fiind sala plină de credincioşi, părintele

[92] *Ibid.*, p. 294.
[93] *Ibid.*, p. 295.

a început să zică ceva fără legătură cu ceea ce se discutase până atunci. Ceva ce parcă nu interesa lumea. Dar la sfârşit a venit o femeie lăcrimând, care stătuse în spate, şi i-a zis: «Iartă-mă, părinte, că sunt păcătoasă!» Părintele vorbise pentru acea femeie"[94].

„Un ucenic, văzând pe părintele Cleopa şezând pe cerdac, s-a apropiat de el, sărutându-i mâna şi cerându-i binecuvântare. Dar nu i-a destăinuit că era foarte luptat în inimă de gânduri rele. Părintele, uitându-se la chipul lui, i-a zis: «Frate, mergi la duhovnicul tău, spovedeşte-te curat şi să-i ceri canon ca să te izbăveşti de gândurile cele necurate ce te stăpânesc»"[95].

„Doi tineri s-au căsătorit şi au născut copii, însă nu ştiau că sunt rudenii de sânge. Duhovnicul i-a sfătuit să se spovedească la un arhiereu şi să urmeze sfatul lui. Între timp, soţul a fost îndemnat să ceară şi sfatul arhimandritului Cleopa Ilie pe care încă nu-l cunoştea. Mergând la sfinţia sa, nu s-a putut apropia, părintele Cleopa fiind înconjurat de mulţi credincioşi. De aceea aştepta să-i vină rândul. Deodată, părintele chemându-l, i-a zis: «Antonie, vino la mine!» El a crezut că strigă pe altcineva şi nu s-a dus. După puţin timp iarăşi îl cheamă: «Antonie, vino la mine!» Dar neştiind că îl cheamă pe el, iarăşi nu s-a dus. Atunci părintele, privind la el, i-a făcut semn cu degetul şi i-a zis: «Tu, cel de acolo, Antonie, vino la mine!» Cuprins de frică, Antonie şi-a zis în sine: «Cum de mă ştie părintele acesta care nu m-a văzut niciodată?» Apoi, ducându-se la bătrânul, acesta l-a sfătuit îndelung şi l-a slobozit în pace"[96].

Tânărul frate Iachint, care a purtat de grijă de părintele Cleopa în ultimii ani de boală, dă o mărturie surprinzătoare

---

[94] *Ibid.*, p. 295.
[95] *Ibid.*, p. 283–284.
[96] *Ibid.*, p. 316.

de propriul său agnosticism în prezenţa darului părintelui de a vedea mai mult decât putea fi văzut de alţii:

> „Eu cred că părintele Cleopa era văzător cu duhul. Căci multe mi-a spus pe când trăia şi nu le credeam, dar s-au împlinit aşa cum zicea sfinţia sa. Părintele îmi vedea inima şi îmi spunea ce-mi este de folos. Atunci nu-l înţelegeam. Dar ar fi fost mai bine să fac ascultare mai cu luare-aminte şi cu credinţă. Însă el m-a iubit şi mi-a dat ce-mi este de folos spre mântuire. Sunt încredinţat că părintele Cleopa este sfânt! Eu îi simt ajutorul. Simt că este cu mine! Aducerea-aminte de sfinţia sa îmi dă pace, linişte, bucurie şi nădejdea că se roagă pentru mine!"[97].

Mărturia fratelui Iachint este cu atât mai emoţionantă cu cât arată cum însăşi dragostea lui a fost atinsă de dragostea şi grija părintelui Cleopa pentru tânărul călugăr cu toată măreţia lui. La începutul acestui capitol am văzut cât de blând a fost părintele Cleopa cu un frate al cărui entuziasm îl ducea la rătăcire. Putea fi şi aspru atunci când întâmpina aroganţa sufletească, care poate fi un mare pericol pentru entuziaştii naivi:

> „Un frate începător a venit, după numai câteva luni de mănăstire, zicând: «Părinte, am mare ciudă pe draci. Daţi-mi voie să citesc Molitvele Sfântului Vasile cel Mare!» Părintele Cleopa i-a zis: «Tu, măi? Vai de capul tău! Ai ciudă pe diavoli? Să vezi câtă ciudă au ei pe tine! Fugi de-aici, nu cumva să faci aşa ceva... Auzi, a venit deunăzi în mănăstire şi vrea să blesteme pe diavol şi să citească Molitvele Sfântului Vasile cel Mare. Mare viteaz!»"[98].

Aproape fără excepţie oamenii sfinţi nu au sentimentul că sunt sfinţi. În general vorbind, ei sunt conştienţi numai de marile lor eşecuri. Odată, când cineva a venit să întrebe de

---

[97] *Ibid.*, p. 295–296.
[98] *Ibid.*, p. 286.

părintele Cleopa, el l-a trimis către un câmp din apropiere. Acolo era un măgar. Cu alt prilej, pe când şedea în cerdac, s-a uitat ţintă la ucenicul său şi i-a spus sincer şi clar: „Nu ştiu de ce vin atâţia oameni la mine, un putregai bătrân."

Deşi primise puţină educaţie de şcoală, părintele Cleopa era cunoscut ca un profund cunoscător al scrierilor duhovniceşti ale tradiţiei ortodoxe. Aceasta era rodul anilor petrecuţi cu oile în pădure.

> „Zicea iarăşi bătrânul: «Măi băiete, nu sta degeaba şi nu pierde timpul. Ia o carte în traistă oriunde te duci, cu oile sau cu vacile, sau unde te trimite, şi citeşte cuvântul lui Dumnezeu!»"[99].

Vom vedea mereu în această lucrare că sfatul unui părinte duhovnicesc nu e de obicei foarte complicat. Părinţii duhovniceşti se încred în eficacitatea vieţii creştine simple, trăită cu convingere şi credinţă. Tipic pentru aceasta este răspunsul dat de părintele Cleopa unui credincios care l-a întrebat: „Ce să fac să mă mântuiesc, părinte Cleopa?" El i-a răspuns: „Ascultă, frate. Tu ştii să te rogi, tu ştii să mergi la biserică, tu ştii să posteşti, tu ştii să faci milostenie, tu ştii toate poruncile lui Dumnezeu. Numai să vrei să le faci, căci altfel nu te poţi mântui"[100].

Părintele Cleopa lua viaţa creştină foarte în serios şi avea o viziune cuprinzătoare asupra condiţiei tragice a vieţii omeneşti, asupra nevoii urgente de pocăinţă, asupra consecinţelor dezastruoase ale păcatului. Avea însă o dragoste „franciscană" pentru lume care, în ciuda a toate, rămâne bună. Mai presus de toate iubea păsările:

> „Vorbea adesea de «flăcăii codrului», de cucuvea, de babiţă şi câte alte păsări, arătându-ne chiar şi cum cântau şi care le era glasul, bucurând inimile noastre. Părintele ne povestea: «Ce mare bucurie am avut când m-am împărtăşit prima oară în pustie, că a venit un stol de păsărele şi mi-au cântat aşa frumos...!» Şi pă-

---

[99] *Ibid.*, p. 275.
[100] *Ibid.*, p. 273.

rintele, când putea, hrănea cu dragoste păsările cerului. Şi această dragoste nu s-a întrerupt. Doi părinţi ne-au povestit că, cu câţiva ani înainte de sfârşitul vieţii părintelui Cleopa, după ce sfinţia sa s-a împărtăşit la biserică, mergând spre chilie însoţit de cei doi părinţi, a venit un stol de păsări mici care ciripeau şi i se aşezau pe umeri, pe cap, pe mâini şi îl ciuguleau de barbă şi de rasă, fără însă să se atingă de ucenici. Apoi au zburat într-un brad şi au început să cânte. Atunci părintele, suspinând, a zis: «Cât mi-aş dori să mai trăiesc iarăşi cu păsărelele în pădure!»"[101].

Din descrierea ultimelor sale zile, făcută în *Viaţa Părintelui Cleopa* scrisă de părintele Ioanichie Bălan, se vede că părintele Cleopa a murit precum trăise, înconjurat de credincioşi. În ultimii ani fusese adeseori bolnav şi avusese câteva internări în spital, dar se întorcea mereu la mulţimile care îl aşteptau la Sihăstria. Spre sfârşitul lunii noiembrie a anului 1998 slăbirea lui era tot mai evidentă. Părintele Bălan ne spune că pe 29 noiembrie, un monah tânăr care tocmai intrase în mănăstire a venit să-i ceară o binecuvântare şi i s-a spus: „De acum nu mai ai tată, nici mamă, nici fraţi, nici rude, nici de acelaşi neam sau casă. Nimic din toate astea! Numai pe Hristos." De Sfântul Andrei (30 noiembrie) a mai putut sta cu mulţimea de vizitatori şi să le dea sfaturi. Pe 1 decembrie, l-au găsit după-amiază spunându-şi rugăciunile pentru a doua zi dimineaţă. Ucenicul i-a zis: „Părinte, e seară şi spui rugăciunile de mâine dimineaţă." El i-a răspuns: „Le spun acum pentru că mâine mă duc la fraţii mei." (Doi fraţi ai săi muriseră ca monahi cu 60 de ani înainte.) Părintele Bălan remarcă: „Ucenicii au primit cuvintele ca de obicei, cu neîncredere." În acea seară s-a culcat târziu, arătând semne de mare oboseală. „La ora 2.20, miercuri dimineaţă, ucenicul său a auzit că părintele respiră din ce în ce mai rar. Când s-a apropiat de el, părintele a răsuflat adânc şi şi-a dat sufletul în mâinile lui Hristos"[102].

---

[101] *Ibid.*, p. 293–294.
[102] *Ibid.*, p. 207.

4

Mănăstirile şi poporul lui Dumnezeu

Ce aţi venit să vedeţi în pustie?
(*Matei* 11, 7)

Când Ioan Botezătorul propovăduia pe malul Iordanului, mii de oameni ieşeau din casele lor din Ierusalim ca să-l asculte. Ce îi aducea acolo? Era un predicator exigent care le vorbea fără ocolişuri despre defectele şi păcatele lor, dar în acelaşi timp le vorbea despre mântuirea lui Dumnezeu. Le arăta deşertăciunea vieţii lor şi îi făcea să dorească mai mult. Acesta e adeseori răspunsul la propovăduirea radicală a Evangheliei. Viaţa monahală nu îşi propune să propovăduiască Evanghelia. Ţelul ei e lauda şi slujirea lui Dumnezeu şi mântuirea sufletului monahului. Poate părea un scop egocentric pentru creştinii occidentali contemporani. În realitate, lauda şi slujirea lui Dumnezeu e opusul egocentrismului. Ignaţiu de Loyola îşi începe *Exerciţiile spirituale* astfel: „Omul este creat pentru a-L lăuda, preamări şi sluji pe Domnul Dumnezeu, pentru a-şi mântui prin acestea sufletul"[1], iar aceste *Exerciţii* au fost temelia unuia dintre cele mai importante ordine misionare cunoscute. Scopul mântuirii sufletului ne pune într-o relaţie specială cu Dumnezeu care face cu putinţă ca Dumnezeu să facă mult mai mult pentru semeni decât am putea face noi vreodată dacă acesta ar fi scopul nostru principal. Prin evlavia vie faţă de Hristos, viaţa monahală propovăduieşte Evanghelia într-un mod neobişnuit pentru cei din afara mănăstirilor. În România, ca de altfel în majoritatea ţărilor ortodoxe, oamenii merg în

[1] *Exerciţii spirituale* 23.

număr mare la mănăstiri nu doar de marile sărbători sau în timpul posturilor. Ce caută acolo? În parte e vorba de atracţia pe care o exercita şi Ioan Botezătorul — prin viaţa sa aparte el expunea uşurătatea vieţii oamenilor pe care-i îndemna la o mai mare cucernicie. În alte privinţe viaţa monahală poate fi privită ca o parte foarte normală a vieţii bisericeşti din România. E integrată în viaţa parohiilor, iar monahii au un loc respectat în comunitate. Chiar şi cei care nu vizitează des mănăstirile îşi exprimă profunda mulţumire că ele există, convinşi fiind de importanţa lor în viaţa Bisericii.

În aceste condiţii nu ar trebui să fim surprinşi că motivul principal pentru care oamenii apreciază viaţa monahală e calitatea, cantitatea şi intensitatea rugăciunii. Laura Maruşter, o tânără profesoară de informatică din Timişoara, declara:

> „Călugării într-o mănăstire se roagă şi se gândesc la Dumnezeu, viaţa lor fiind închinată lui Dumnezeu. Ei se roagă pentru cei din lume. Oamenii din lume n-au timp să se roage astfel. Vin la călugări pentru sfat şi spovedanie. Există o diferenţă între preoţii parohi şi călugări. Dar asta nu înseamnă că unii sunt neapărat mai buni decât ceilalţi"[2].

Trei idei importante reies din această mărturie. Prima priveşte natura substitutivă a vieţii monahului. Călugării nu doar se roagă pentru oamenii din lume; e ceea ce se cheamă mijlocire. Ei se roagă în numele lor. Ei aduc lauda şi slujirea lui Dumnezeu pe care ceilalţi ar dori să o aducă, dar n-au timpul sau deprinderea să o facă. Cel puţin în parte, acesta este motivul pentru care majoritatea celor intervievaţi susţin că meseria monahului e să se roage şi nu să se implice în alte activităţi aparent utile care să-l dis-

---

[2] Dacă nu există alte menţiuni, toate citatele provin din interviuri sau din răspunsurile scrise la chestionare pe care le-am dat unor studenţi teologi. Majoritatea răspunsurilor au fost în română, fiind traduse fie de asistenţii mei, fie de mine însumi. Majoritatea interviurilor au avut loc în aprilie 1997, câteva în 1996 şi 1998, fiind identificate aici prin data şi uneori locul interviului.

tragă de la vocaţia sa centrală atât de importantă pentru vieţile lor.

A doua idee, ce va fi tratată în detaliu mai jos, e expertiza recunoscută monahilor cel puţin în sfera spovedaniei şi îndrumării vieţii duhovniceşti. Aceasta ne aduce la cel de-al treilea aspect: diferenţa dintre preoţii de parohie căsătoriţi şi preoţii călugări necăsătoriţi. Poate exista o distincţie a rolurilor fără o diferenţă în calitate? Vom vedea că există unele divergenţe pe această temă. Majoritatea părinţilor duhovniceşti sunt călugări — dar nu toţi. Unii oameni preferă să apeleze la călugări în momente importante, alţii insistă că preoţii căsătoriţi sunt mai potriviţi pentru ei. Răspunsurile prezentate mai jos arată că nu poate fi trasată o distincţie din punct de vedere al calităţii.

Preotul Ioanin Chilan, un tânăr preot din Ploieşti, îşi exprimă viguros preţuirea faţă de viaţa monahală:

> „În mănăstiri îşi au pravila lor. Călugării nu mănâncă carne, postesc şi se roagă neîncetat. Este foarte important ca ei să păstreze această practică. Poate că lumea dăinuie tocmai datorită mănăstirilor. Deşi sunt departe de lume, ele ţin această lume în viaţă. Rugăciunea şi viaţa lor fac ca Dumnezeu să privească spre noi cu înţelegere."

Pravila e regula personală de rugăciune şi disciplină ascetică a fiecărui călugăr. Ea acoperă toată viaţa lui şi îi este dată de părintele său duhovnicesc. Pravila include rugăciuni, posturi, privegheri, citirea cărţilor de evlavie şi munca. Toţi creştinii ortodocşi evlavioşi aspiră la aceste nevoinţe ascetice. Pentru ei acestea au o calitate sacramentală prin care recunosc faptul că viaţa duhovnicească este trăită într-o lume materială, incluzând prin urmare fiecare aspect al vieţii, material şi spiritual. Răspunderea monahului e aceea de a trăi această viaţă sacramentală mai deplin decât ceilalţi oameni; în acest mod, ei fac cu putinţă sacramentalizarea întregii lumi atrăgând toate părţile lumii din jurul lor în viaţa lor cu Dumnezeu.

Un alt tânăr ortodox laic, Constantin Făgeţan, duce o viaţă remarcabilă, cvasi-pustnicească într-un cartier din Timişoara. El acordă vieţii monahale aceeaşi importanţă crucială:

> „Rugăciunea din mănăstire diferă prin calitate şi intensitate. Viaţa monahală e inima Bisericii. Ea păstrează adevărata tradiţie. Fără ea creştinismul ar fi dispărut."

Ultima remarcă se referă la recunoştinţa oamenilor faţă de monahi pentru atitudinea lipsită de compromisuri în perioada regimului comunist. Sute de călugări au fost întemniţaţi. Mulţi au fost torturaţi şi ucişi. Mii de călugări şi călugăriţe au fost alungaţi din mănăstiri; şi au existat doar puţine compromisuri din partea lor. În timp ce laicii şi preoţii de parohie puteau fi mai uşor intimidaţi exploatându-se responsabilităţile lor familiale şi vulnerabilităţile vocaţionale, monahii erau într-o poziţie mai puternică pentru a menţine viaţa de rugăciune comună de care depindea în acele timpuri întreaga Biserică.

Un student sibian vede acest rol al vieţii monahale extinzându-se dincolo de vremurile de persecuţie şi privind însăşi natura luptei permanente dintre puterile răului şi Dumnezeu:

> „Fără viaţa monahală ar fi apocalipsa, sfârşitul lumii. Monahismul stă la mijloc între pământ şi mânia lui Dumnezeu."

Anişoara Carol abordează un aspect arhicunoscut, faptul că monahii se roagă mai mult decât ceilalţi oameni şi săvârşesc toate slujbele liturgice pe care ceilalţi nu le pot face:

> „În mănăstiri e mai multă rugăciune fiindcă tocmai aceasta e scopul pentru care au fost ctitorite, ca aceia care vieţuiesc în ele să se roage mai mult. Slujbele sunt mai lungi; se fac cele şapte Laude şi slujbe de miazănoapte, care nu pot fi săvârşite într-o parohie."

Important este însă nu numai numărul rugăciunilor. Pentru ortodocşi frumuseţea şi integritatea slujbelor reflectă frumuseţea lui Dumnezeu şi mijlocesc mântuirea. Importanţa

săvârşirii întregului cult divin în toată plinătatea lui oriunde este posibil e mai mult decât estetică sau sentimentală. Rugăciunea liturgică a monahilor constituie o formă ideală la care aspiră rugăciunea restului Bisericii şi fără de care aceasta din urmă s-ar putea prăbuşi. Aspectul cantitativ al rugăciunii monahale era prezent şi în parohia Sfântul Andrei din Ploieşti, unde toţi enoriaşii ne-au vorbit despre însemnătatea rugăciunii continue din mănăstiri. Fapt cu atât mai neaşteptat cu cât este una dintre puţinele parohii unde de două sau de trei ori pe săptămână se ţin slujbe la miezul nopţii frecventate de mulţi credincioşi.

Însă ceea ce contează nu este numărul rugăciunilor, ci dăruirea de sine pe care o cere viaţa monahală. Aceasta face contribuţia personală a călugărului la rugăciunea mănăstirii mult mai eficientă. Patriarhul Teoctist ne-a vorbit şi el despre dăruirea de sine care dă valoare contribuţiei personale a călugărului la rugăciunea mănăstirii sale:

> „Mănăstirea este făcută din oameni dedicaţi îndeosebi rugăciunii, meditaţiei şi vieţii celei mai curate — viaţa în conformitate cu voturile făgăduite. Monahismul e elita spirituală a Bisericii Ortodoxe."

Episcopul Laurenţiu Streza dezvoltă şi el aceeaşi remarcă:

> „Persoana care se dedică în întregime lui Dumnezeu este în stare să îndeplinească toate poruncile Lui. Se poate ruga şi iubi mai mult şi poate deveni un exemplu în care oamenii pot vedea bunătate, înţelepciune şi blândeţe."

Evident, episcopul Laurenţiu nu crede că orice călugăr devine automat un astfel de exemplu. Peste tot se recunoaşte că nu numărul rugăciunilor sau participarea la viaţa monahală fac această sfinţire, ci dăruirea inimii şi a voinţei lui Dumnezeu. Părintele Cleopa adaugă:

> „Mirenii care fac milostenie şi alte fapte bune, chiar de ar face minuni şi ar vorbi cu îngerii, tot nu pot ajunge la înălţimea călugărului ce duce o viaţă de linişte, de ascultare şi de sărăcie pentru dragostea lui Iisus Hris-

tos. (...) Prin lepădarea de sine şi prin lepădarea de voile lor, monahii se aduc pe sine jertfă întreagă cu toată fiinţa lor, adică cu trupul şi cu sufletul lor, în slujba lui Dumnezeu, silindu-se de bunăvoie să ducă Crucea lui Hristos şi să-I urmeze Lui"[3].

Ceea ce contează în cele din urmă e că monahul trebuie să devină tot mai mult un om prin care Se descoperă Dumnezeu şi prin care ceilalţi simt că participă la harul şi puterea lui Dumnezeu. Asupra acestui element insistă Marius Ioana, preotul studenţilor din Timişoara, care ne-a vorbit cu entuziasm despre viaţa monahală.

„Călugării sunt lumina lumii. Lumina călugărilor sunt îngerii. Lumina îngerilor este Dumnezeu. Călugării reuşesc să se elibereze de ispite şi ne ajută să ne rugăm. Simt rugăciunea părintelui meu duhovnicesc în modul cel mai practic, iar el este un pustnic."

Creştinii ortodocşi îi văd pe monahi stând între cer şi pământ, reflectând lumina cerului asupra celor din lume şi apropiindu-i pe oameni de Dumnezeu. Ideea preotului Marius se înscrie în vechea tradiţie ilustrată de Sfântul Teodor Studitul care priveşte monahismul drept „al treilea har":

„... înţeles ca viaţă cerească, coborâre pe pământ a lumii îngerilor, ca realizare în istorie a ceea ce prin însăşi natura sa e dincolo de limitele istoriei"[4].

În acelaşi timp, părintele Marius trimite spre cea mai preţuită calitate a părinţilor duhovniceşti: faptul că rugăciunile lor îi sprijină pe ucenici în viaţa de zi cu zi. Nu e vorba de un sprijin ocazional. Vom vedea că un părinte duhovnicesc are răspunderea de a-l vedea pe ucenic că dobândeşte mântuirea. Rugăciunea sa joacă un rol crucial în sfinţirea treptată a ucenicului.

---

[3] *Despre vise şi vedenii*, p. 68.

[4] Citat de arhimandritul SOFRONI, „Principiile ascetismului ortodox", după A. J. PHILIPOU (ed.), *The Orthodox Ethos*, Oxford, 1964, p. 261.

Cu o atât de larg răspândită prețuire pentru viața monahală s-ar putea crede ușor că viața parohială și preoții parohi ocupă un loc secundar ca importanță sau calitate a vieții lor creștine. Unii români cu care am vorbit s-au arătat critici față de anumiți preoți de mir sau unele parohii. Totuși, în pofida aprecierii de care se bucură viața monahală, cei intervievați au avut grijă să nu pună în competiție mănăstirile și bisericile parohiale sau să-i considere pe călugări drept duhovnici mai buni decât preoții parohi. Toți aveau conștiința limpede a complementarității lor și a rolurilor diferite pe care le joacă. Preoții parohi se îngrijesc de viața creștinească a laicilor, dar, așa cum insista însuși patriarhul Teoctist, viața lor nu este una inferioară celei a monahilor, iar un preot paroh căsătorit nu este cu nimic mai puțin capabil să fie un părinte duhovnicesc decât un călugăr celibatar:

> „În tradiția ortodoxă mănăstirile sunt o putere duhovnicească, deoarece viața monahală e un mijloc de a-L cunoaște pe Dumnezeu și de desăvârșire personală. Există două căi de curățire: calea creștinului laic și mănăstirea. Ambele au aceeași valoare"[5].

Existența unor monahi profund angajați în curățirea sufletelor lor e văzută ca având un efect pozitiv asupra creștinilor ale căror suflete sunt încă stăpânite în mare măsură de patimi. Preotul Ilie Moldovan, profesor de teologie morală la Sibiu, a făcut direct această legătură:

> „Mănăstirile au o importanță supremă. Ele sunt chemate să îi ajute pe oameni, să vindece rănile sufletului românesc. Doar sufletele curate pot face ceva pentru vindecarea sufletelor."

Pentru părintele Moldovan regimul comunist a produs o vătămare aproape ireparabilă poporului român și mănăstirile au jucat un rol crucial în respingerea acestei influențe distructive. Această apărare a făcut din ele ținte predilecte

---

5 Patriarhul Teoctist, 1997.

ale atacurilor comuniştilor. Totuşi, părintele Moldovan nu îi încurajează pe monahi să spovedească în afara mănăstirilor, precizând că locul laicilor este în parohii, iar al monahilor în mănăstiri. Monahii sunt astfel văzuţi a avea acest efect asupra sufletului românesc de la distanţă, prin exemplu, dar şi prin rugăciunea lor.

Preotul Ioanin Chilan vede valoarea acestor două roluri diferite astfel:

> „Atât bisericile parohiale, cât şi mănăstirile îndeplinesc un rol în Biserica lui Hristos. Mănăstirea o face prin rugăciune şi posibilitatea de a fi o oază pentru oamenii din pustia acestei lumi. În parohie oamenii pot merge la biserică duminică de duminică pentru a primi Sfânta Împărtăşanie, pentru a fi în comuniune cu semenii şi cu Dumnezeu. Preoţii parohi păstrează legătura cu oamenii şi au un rol social considerabil întrucât ei încearcă să îi înveţe cum să trăiască."

Deşi mănăstirile sunt foarte respectate, bisericile parohiale formează nucleul vieţii creştineşti. Dr. Zoe Popescu din Ploieşti vedea importanţa fundamentală a bisericii parohiale pentru majoritatea oamenilor ca fiind centrul nemijlocit palpabil al vieţii creştine:

> „Biserica parohială e mai importantă decât o mănăstire pentru cei mai mulţi oameni, întrucât viaţa oamenilor e în biserică. Mănăstirea e pentru ocazii speciale. Biserica de parohie e temelia vieţii noastre duhovniceşti."

Pelerinajul

Un mode de a înţelege relaţia dintre mănăstiri şi parohii e acela de a o vedea din perspectiva pelerinajului. Oricine a fost la o mănăstire din România în timpul unui pelerinaj nu va uita numărul mare de creştini de toate vârstele şi condiţiile sociale care vin pentru a sta aici adeseori fără mult confort sau străbat distanţe mari, adeseori în condiţii grele, pentru a împărtăşi conştiinţa lucrării sfinţitoare a lui

Dumnezeu în lume. Dan Borchina, student teolog de la Sibiu, scria:

> „Pelerinajul este ceva obişnuit pentru credincioşii ortodocşi, îndeosebi în timpul posturilor sau de marile sărbători. Se întâmplă ca sute de mii de oameni să se adune la hramurile celor mai importante mănăstiri. Este ceva distinct şi unic, o atmosferă ca la Sfintele Paşti, când sute de mii de creştini cântă răspunsurile la Sfânta Liturghie. Atmosfera e încărcată cu atâta comuniune şi iubire frăţească, încât chiar şi cei care au cunoscut-o pe viu de-abia o pot înţelege. Călugării de la Nicula mi-au zis că înainte de 1989 Securitatea şi Poliţia făceau un cordon pentru a bloca accesul spre mănăstire, dar credincioşii tot se adunau de Adormirea Maicii Domnului, hramul mănăstirii, şi umblau prin păduri în număr atât de mare, încât Poliţia nu putea face faţă puhoiului de oameni ce veneau ca să se roage împreună lui Dumnezeu."

Borchina recunoaşte că atât creştinii laici, cât şi cei din mănăstiri duc aceeaşi viaţă creştină, dar în contexte diferite. Pelerinajul la o mănăstire adânceşte în creştinul laic angajamentul vieţii sale în Dumnezeu. Preţuirea de care se bucură mănăstirile ca centre de pelerinaj a fost reliefată de un alt student, Lucian Colda, care include drept aspecte importante ale pelerinajului puterea tămăduitoare a mănăstirilor, moaştelor sau icoanelor, precum şi atracţia pe care prin sfinţenia şi reputaţia lor o exercită asupra credincioşilor părinţii duhovniceşti:

> „Mănăstirile oferă prilejuri de pelerinaj la marile sărbători, când adună în jurul lor mii de oameni. Unele mănăstiri adăpostesc moaşte făcătoare de minuni care îi vindecă uneori chiar şi pe bolnavii incurabili. Firește, aceste vindecări nu vin de la sine, ci cer din partea bolnavilor credinţă puternică şi nădejde în mila şi ajutorul lui Dumnezeu. Uneori vin oameni care sunt posedaţi şi caută vindecare. Părinţii duhovniceşti ştiu

cum să-i liniştească şi cum să alunge demonii cu puterea lui Hristos"[6].

Sfinţenia locurilor, speranţa vindecării şi sfinţenia vieţii pot fi privite drept trei factori-cheie care îi atrag pe oameni la mănăstire. Fie pentru că mănăstirile au o istorie îndelungată, fie pentru că sunt legate de un sfânt sau de o icoană făcătoare de minuni, oamenii găsesc în ele sentimentul sacrului şi vin cu credinţa că rugăciunile le vor fi ascultate, ba chiar că vor avea parte de o minune. Vin cu credinţa şi speranţa vindecării de suferinţe spirituale şi fizice. Locurile sfinte au fost mereu asociate cu vindecări trupeşti şi vor fi mereu căutate de cei bolnavi într-o societate în care resursele medicale sunt insuficiente. E vorba, fără îndoială, de continuarea unei practici urmate încă de la începuturile vieţii monahale în România. Nu este doar un ataşament superstiţios faţă de un loc renumit pentru vindecări, ci mai degrabă de exemplul viu al unei comunităţi care îşi închină viaţa lui Dumnezeu. Această dăruire de sine şi lungile ore de slujbă, mult mai multe de marile sărbători, creează un sentiment de dincolo de lume, un simţământ de apropiere de izvoarele dumnezeieşti care dau viaţă creştinătăţii în lume.

„Pentru mine mănăstirea este ca un izvor de apă rece în munţi. În oraş apa e caldă şi trebuie ţinută la frigider. Când bei apă de la un izvor de munte, cu răcoarea sa naturală, setea îţi este complet ostoită, te simţi împrospătat, mulţumit şi fără griji. În mănăstire credincioşii găsesc mult mai mult ajutor pentru că cei care merg la mănăstire sunt mai preocupaţi de viaţa duhovnicească sau au probleme mari. Sunt bolnavi, mâhniţi şi au nevoie de o clinică de tratament spiritual specializat"[7].

Al patrulea factor de atracţie, aşa cum am văzut deja, sunt părinţii duhovniceşti. Fiecare mănăstire are probabil măcar

---

[6] Faptul că un student din epoca noastră vorbeşte despre exorcisme şi demoni indică o viziune asupra lumii radical diferită de cea a unui student occidental.

[7] Episcopul Laurenţiu Streza, intervievat la Caransebeş, 1997.

unul sau doi părinți renumiți pentru sfințenia lor, la care oamenii vin pentru sfat, ca să primească iertare de păcate sau, pur şi simplu, pentru conştiința de a fi lângă cineva aproape de Dumnezeu şi în care poate fi simțită prezența lui Dumnezeu. Se pune firesc întrebarea dacă duhovnicii din mănăstiri sunt mai în măsură să dea sfaturi creştineşti decât preoții din parohii. Oamenii aleg să meargă ori de câte ori au posibilitatea la un călugăr pentru sfat spiritual şi iertare de păcate în loc să se adreseze preotului paroh?

O analogie comună folosită în legătură cu această chestiune e cea dintre un medic generalist şi un specialist. Potrivit episcopului Laurențiu:

> „L-aş compara pe preot cu un doctor. La doctor mergi regulat, dar atunci când ai dureri mai mari te adresezi unui specialist. Dacă un preot paroh îşi dă seama că nu poate rezolva o problemă, îl va trimite pe enoriaş la un alt preot care se roagă mai mult. Problema într-o parohie este că aici vin la spovedanie oameni în număr mare şi toți trebuie să se spovedească pe loc. O spovedanie la mănăstire durează mai mult, este mai profundă şi mai grea. E ca o examinare foarte temeinică"[8].

Anişoara Carol a exprimat şi ea o idee similară:

> „În opinia mea, biserica parohială este dispensarul local. Dacă o boală este serioasă, te adresezi spitalului central, unde se găsesc medicii specialişti. Pe de altă parte, preoții parohi pot pătrunde mult mai uşor în societate pentru a face misiune. Călugării trebuie să stea în mănăstiri la munca şi rugăciunea lor"[9].

În remarcile sale, ea făcea o distincție clară între rolul parohului şi cel al călugărului. Preotul paroh are un rol pastoral mai larg, ocupându-se de poporul lui Dumnezeu încredințat lui, dar şi un rol misionar predicând celor neconvertiți. Călugărul ține de mănăstirea lui. Părintele Ilie Moldovan

---

[8] *Ibid.*

[9] Răspuns în scris, Bucureşti, 1997.

merge şi mai departe: „Un ieromonah nu poate face munca unui preot paroh. El este părinte duhovnicesc pentru călugări, nu pentru laici."

Un tânăr diacon, al cărui tată e preot paroh, a exprimat încă şi mai ferm aceeaşi idee.

> „Preotul paroh trebuie să-i conducă pe oameni în această viaţă şi este mult mai în măsură să vorbească despre societatea seculară. Călugărul este duhovnic doar pentru cei din mănăstire, nu pentru cei din afară. Preotul paroh e duhovnic pentru laici. Laicii merg la monahi atunci când nu au încredere în preot, şi uneori au dreptate"[10].

În toate aceste observaţii remarcăm o limitare clară a rolului călugărului şi a capacităţii sale de a da sfat în orice situaţie tuturor celor ce i se adresează. Există sentimentul adeseori exprimat că monahii nu sunt cu adevărat în contact cu oamenii şi nu înţeleg greutăţile pe care le trăiesc oamenii în lume. De aceea pot avea exigenţe nerealiste sau critici nejustificate. Enoriaşii parohiilor se duc cu deplină încredere pentru sfătuire duhovnicească doar la puţinii părinţi duhovniceşti vestiţi, dar chiar şi în privinţa lor există adeseori ezitări. Trebuie să admitem că există o tensiune firească în atitudinile oamenilor faţă de vocaţia monahală. Ei preţuiesc viaţa monahală pentru exemplul pe care îl oferă şi puterea rugăciunii, dar sunt conştienţi că nu toţi cei care o urmează, cu toată evlavia lor, sunt cu adevărat în măsură să dea sfaturi celor din afara ei. Nu toţi călugării inspiră întotdeauna încredere.

În remarca de mai sus, Călin Sămărghiţan a recunoscut că nici toţi preoţii parohi nu se bucură de încredere ca duhovnici. Unii dintre cei intervievaţi s-au plâns că mulţi preoţi n-au primit o pregătire adecvată sau că nu se roagă mult şi nu-şi dedică timp propriei lor vieţii duhovniceşti. Fără a fi un mare admirator al vieţii mănăstireşti, preotul Eugen Jurca, paroh dintr-un cartier mare, declara nu fără exagerare:

---

[10] Călin Sămărghiţan, Sibiu, 1997.

„Spiritualitatea unor preoți este slabă. Viețile celor mai mulți nu se deosebesc de cele ale oamenilor obișnuiți. Nu se roagă, nu se spovedesc, nu au deprinderi duhovnicești. Nu meditează asupra Sfintei Scripturi. Nu sunt interesați de împlinirea spirituală, ci numai de venituri. Nu au conștiință euharistică. Nu se gândesc la împărtășirea deasă a credincioșilor. Cred că activitatea pastorală este plicticoasă și doar un mod de a-și câștiga existența"[11].

Constantin Jinga exprima aceeași idee, deși crede și el că monahii nu pot da sfaturi utile celor din afara mănăstirilor.

„Oamenii se duc la mănăstiri ca să se spovedească pentru că n-au îndeajuns de mare încredere în preoți. Ar trebui să meargă la propriii preoți parohi, pentru că sfatul preoților din mănăstiri nu este util celor ce nu sunt călugări. Cel mai bine ar fi ca preotul paroh să-i ducă el însuși pe oameni la părinții duhovnicești atunci când e nevoie."

Deși Jinga prețuia calitatea rugăciunii dintr-o mănăstire, el nu părea să creadă că aceasta i-ar face pe călugări mai buni povățuitori:

„Rugăciunea e diferită acolo. Contextul este diferit pentru că toți sunt acolo ca să se roage, ca să postească și să se ostenească. Rugăciunea călugărilor este mai adâncă, dar cei mai mulți călugări așteaptă prea mult de la laici. Unii călugări urăsc lumea și oamenii în general. Unii din ei se duc la mănăstire doar pentru a-și asigura un mijloc de trai. Viața creștină în lume este mult mai grea decât într-o mănăstire. În lume trebuie să fii flexibil sau altfel îi sperii pe oameni și se îndepărtează de Dumnezeu. Imaginea călugărului despre oraș este că acesta e un loc de pierzanie pentru suflet."

El și mulți alții consideră că monahii nu sunt în măsură să ofere îndrumare celor căsătoriți, idee exprimată destul de tranșant de un alt student teolog:

---

[11] Interviu în Timișoara, 1997.

„Nu m-aş spovedi vreodată părintelui Cleopa pentru că nu-mi place rigiditatea monahală. Cu excepţia părintelui Teofil, călugării cu care am vorbit nu încearcă să înţeleagă problemele lumii, ci doar să impună o schemă. Un călugăr m-a mustrat pentru că m-am căsătorit la 21 de ani zicându-mi că am făcut-o pentru că nu mă pot înfrâna de la femei"[12].

Nu toţi oamenii împărtăşesc însă această opinie. Părintele Teofil de la Sâmbăta de Sus e citat de mulţi ca o excepţie. Faptul că n-are experienţa căsătoriei nu-i împiedică pe mulţi oameni căsătoriţi să vină la el. Preotul Ioanin Chilan consideră însă că prin calitatea rugăciunii monahul poate avea o viziune mult mai clară, cel puţin în privinţa vieţii duhovniceşti:

„Rugăciunile monahilor sunt aceleaşi ca şi rugăciunile parohienilor, dar numărul şi intensitatea lor sunt mult mai mari; în mănăstiri se găseşte o rugăciune mai curată. Călugării înţeleg vieţile oamenilor deşi sunt în afara acestei lumi. Se poate ca ei să înţeleagă lumea mai bine decât cei care trăiesc în ea"[13].

Chiar şi Călin Sămărghiţan admite că rugăciunea de mănăstire îi poate face pe călugări să aibă o înţelegere mai profundă a lucrurilor, deşi nu trebuie să pretindă asta:

„Rugăciunea lor este aceeaşi cu cea din biserică. Rugăciunile călugărilor sunt poate ascultate mai mult de Dumnezeu, dar nu putem şti sigur. Credem că rugăciunea dintr-o mănăstire este mai cucernică. (...) Mi-e teamă să mă spovedesc unui călugăr, pentru că nu pot fi călugăr. Călugării nu sunt întotdeauna înţelegători. Anumiţi călugări îţi pot spune despre tine adevăruri pe care tu însuţi nu le ştii. Mă tem de judecata unui călugăr şi de cea a lui Dumnezeu"[14].

---

[12] Daniel Sabău.
[13] Intervievat la Ploieşti, 1997.
[14] Intervievat în Sibiu, 1997.

Călin nu se simte în largul său lângă călugări şi nu e sigur dacă aceasta e din pricină că ei spun adevăruri, care poate vin de la Dumnezeu, dar pe care nu doreşte să le audă, sau pentru că experienţa vieţii de familie sau din lume pe care o au este limitată, iar sfaturile pe care le dau ignoră realităţile vieţii obişnuite. Monahismul pune în mod limpede în discuţie valoarea vieţii în lume. El demască natura trecătoare a lumii, îndreptând atenţia oamenilor spre viaţa veşnică; de aici desele referiri la moarte. Dar deşi conştiinţa permanentă a morţii e inconfortabilă pentru creştinii laici, ea face parte integrantă din întreaga învăţătură creştină. Călin susţine că monahii duc în esenţă aceeaşi viaţă ca aceea a tuturor creştinilor, dar prin intensitatea trăirii ei împing limitele ei, fiind o provocare pentru noi ceilalţi.

> „Călugării sunt norma vieţii creştine. Aceasta e viaţa creştină în forma ei pură, pe care încercăm să o trăim şi noi. Norma e calea rugăciunii, calea muncii şi calea ascultării. Călugărul împinge chemarea creştină pe treapta cea mai înaltă. Dar sfinţii pot proveni şi din oameni simpli. Laicii pot fi la fel de cucernici ca şi un călugăr"[15].

Am văzut că aceeaşi idee a fost enunţată şi de însuşi patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Viaţa laică şi cea monahală au aceeaşi valoare. Ele nu sunt moduri diferite de viaţă creştină, ci o singură viaţă creştină dusă în condiţii diferite. În acelaşi timp, se pare că unii preoţi parohi se consideră de rang inferior sau sunt priviţi astfel pe fondul râvnei şi evlaviei călugărilor.

Există poate şi un alt motiv pentru înalta preţuire de care se bucură duhovnicii din mănăstiri. În timpul comunismului preoţilor căsătoriţi le-a fost mult mai greu să reziste presiunilor şi să nu trădeze Biserica, ca să nu aibă de suferit familiile lor. Acest lucru i-a făcut pe preoţii parohi mai suspecţi decât monahii, care reprezentau pentru unii o formă de viaţă creştină ce n-a putut fi infiltrată sau subjugată

---

[15] Intervievat în Sibiu, 1997.

de comunism. Mitropolitul Nicolae Corneanu nu este totuşi atât de încântat de adulaţia acordată monahilor:

> „Călugării sunt faimoşi ca duhovnici. Simplul fapt că este călugăr face ca părintele Cleopa să fie foarte preţuit de credincioşi în comparaţie cu un preot paroh. Aceasta a fost situaţia de multă vreme, însă acum ea este evidentă mai mult decât oricând. Monahul e văzut de credincioşi ca având mai multă autoritate decât preotul paroh. Mănăstirile sunt acum vizitate mult mai mult de credincioşi. Chiar şi o nouă mănăstire fără prestigiul unei mănăstiri moldovene va atrage mulţi pelerini veniţi să primească lumină duhovnicească"[16].

Acest comentariu evidenţiază tensiunea menţionată mai sus între recunoaşterea faptului că unii monahi au o sfinţenie şi înţelepciune dumnezeiască speciale şi sentimentul că li se dă mai mult credit decât merită în dauna preoţilor parohi. Tensiunea e complicată de rolul pe care mănăstirile l-au jucat în istoria României dincolo de sfera specifică a rugăciunii şi vieţii duhovniceşti. Anişoara Carol sintetizează frumos acest aspect.

> „Monahismul a fost mereu un izvor de cultură şi spiritualitate. Şcolile, literatura şi arta românească s-au născut în mănăstiri. Acolo s-a făurit limba română; de acolo au fost impuse societăţii valorile morale creştine; iar la începuturi statul se conducea potrivit vechilor legi creştine bizantine. În vreme de război, mănăstirile, cu zidurile şi cetăţile lor, deveneau locuri de refugiu. Încă de la întemeierea lor, ele au apărat ţara de năvălitori"[17].

Identificarea mănăstirilor cu însăşi fiinţa naţională a făcut deosebit de grea încercarea comuniştilor de a le desfiinţa, atât datorită rezistenţei interioare a oamenilor, cât şi datorită faptului că în România comunismul a fost de factură naţionalistă, nu internaţionalistă, şi doar rusofilii din inte-

[16] Intervievat în Timişoara, 1997.
[17] Răspuns în scris, Bucureşti, 1997.

riorul Partidului Comunist Român erau cu adevărat interesaţi în distrugerea spiritului naţional[18].

Din discuţiile cu românii reiese că mulţi au vizitat numeroase mănăstiri, îndeosebi în Moldova, din motive atât culturale, cât şi spirituale, ortodocşii români nefăcând bucuros o distincţie clară între cele două. Astfel, Romul Petrişor, fost ofiţer şi fiu de preot, are pentru edificiile mănăstireşti o admiraţie ce depăşeşte cu mult considerentele culturale:

> „În mănăstiri pot fi văzute nenumărate icoane şi fresce. Unele mănăstiri sunt bogate, altele nu. E bine că există mănăstiri ca oamenii să-şi poată regăsi pacea sufletului şi mulţi vin aici pentru aceasta. Linişstea şi pacea de aici te fac să te simţi aproape de Dumnezeu. Chiar şi în afara marilor sărbători te simţi bine într-o biserică goală. Te poţi ruga mai bine într-o biserică goală decât în una plină"[19].

Părerea sa este împărtăşită şi de managerul unei companii petroliere din Ploieşti:

> „Mănăstirile sunt comoara noastră spirituală. Ele au conservat tradiţiile noastre. Aici se formează oameni în care poţi să ai încredere. Modele pentru alţii. Aici dăinuie artele bisericeşti: încondeierea ouălor şi zugrăvirea icoanelor, de pildă. Dar mai importantă este sculptura în sufletul oamenilor"[20].

În ambele aprecieri vedem o mişcare uşoară de la împărtăşirea de contribuţiile cultural-artistice ale mănăstirilor la şansa rugăciunii şi a creşterii duhovniceşti pe care o oferă acestea. Căutarea păcii e tipică pentru românul credincios. Nu e vorba de pacea poeţilor romantici ai secolului al XIX-lea, ci de pacea care iradiază dintr-un loc sfânt, pacea opusă confuziei, controverselor şi conflictelor spirituale şi pământeşti, pe care România le-a cunoscut de-a lungul agitatei sale istorii. Tipică e şi recunoaşterea priorităţii sufletului — ceva greu de admis de Occidentul modern.

---

[18] Conversaţie cu profesorul Virgil Cândea, la Sihăstria, în 1996.
[19] Intervievat în Sibiu, 1997.
[20] Lucian Stanciu, în Ploieşti, 1997.

Doar unul dintre cei intervievaţi a considerat primejdioasă identificarea prea strânsă a monahismului cu spiritul naţional român. Ca fiu al Timişoarei, el reproşează acest şovinism mănăstirilor din Moldova:

> „În Moldova nu se înţelege faptul că adevărul poate exista şi în afara Bisericii şi liturghiei. Ei încearcă să se descotorosească de celelalte tradiţii, invocând lunga tradiţie monahală, ceea ce constituie un abuz. Exclud din viaţă lucruri normale, ca televiziunea, presa etc. (...) În Banat suntem mult mai deschişi la dialog cu celelalte religii şi denominaţiuni... Aspectul negativ al monahismului e acela că majoritatea călugărilor nu disting între viaţa naţională şi cea ortodoxă. Călugării pierd astfel sensul universal al ortodoxiei ce devine astfel un exclusivism"[21].

Această atitudine e împărtăşită de un alt student timişorean care îşi exprimă temerea că monahismul ar putea deturna întreaga Ortodoxie, împiedicând-o să se adreseze lumii moderne într-un limbaj accesibil ei:

> „Ortodoxia reprezintă mai mult decât monahismul. Spiritualitatea monahală îşi aduce propria contribuţie, însă trebuie acordată atenţie şi nivelurilor mai de jos. Viaţa parohială şi cea monahală sunt complementare. Mănăstirea nu trebuie văzută ca un depozit de spiritualitate. Aceasta sugerează o slăbiciune a vieţii parohiale"[22].

E limpede că mulţi preoţi parohi şi creştini mireni se simt criticaţi de monahi. Cum văd călugării viaţa de parohie? Să nu uităm că ei toţi provin din parohii. În multe cazuri, mai ales în Moldova, există strânse legături între mănăstiri şi parohii. Nu este neobişnuit ca mai mulţi membri ai unei parohii, chiar ai unei întregi familii, să aleagă calea monahală, pe care o privesc ca o prelungire firească a celeilalte. Călugării văd evident parohiile drept surse de recrutare

---

[21] Robert Lazu, în Timişoara, 1997.

[22] Florin Doboş.

dar şi de sprijin financiar. În nici unul din studiile de caz efectuate pentru această carte călugării n-au exprimat idei negative privitoare la viaţa parohială, unul dintre ei recunoscând, de altfel, că viaţa parohială poate fi chiar mai solicitantă decât cea monahală:

> „Viaţa parohială este mai grea decât cea monahală pentru că preoţii trebuie să lucreze cu oamenii şi e nevoie de multă răbdare pentru a putea înţelege oameni atât de diferiţi. Biserica parohială îi pregăteşte pe unii pentru viaţa monahală. Dacă un preot îşi face datoria, mulţi vor alege calea monahismului. Nu oricine are chemare pentru viaţa monahală. Oamenii trebuie întâi să petreacă mai întâi mult timp în preajma bisericii din parohie şi să înveţe să trăiască după regulile acesteia. A fi călugăr nu este o meserie, este darul de a urma calea lui Dumnezeu"[23].

Vedem aici rolul esenţial pe care îl are parohia în insuflarea evlaviei creştine potenţialilor monahi sau monahii. Viaţa monahală impune exigenţe mari, atât din punct de vedere al slujbelor liturgice, cât şi al posturilor, ca şi prin ascultarea care stă la baza chemării monahale. Viaţa monahală ar fi insuportabil de grea, dacă aceste virtuţi nu ar fi însuşite deplin şi practicate încă din viaţa în parohie. Deşi călugării îşi exprimă preţuirea faţă de parohii în termeni pragmatici sau condescendenţi, nu se remarcă aceeaşi reverenţă faţă de ea ca aceea de care se bucură mănăstirile din partea parohiilor. Atât în mintea călugărilor, cât şi a enoriaşilor această diferenţiere de roluri pare corelată cu grade de vrednicie distincte.

În general, sentimentul celor intervievaţi era că mănăstirile sunt o întărire pentru parohii, fie prin rugăciune, fie prin exemplul pe care îl oferă oamenilor. Fără îndoială, unii preoţi văd în mănăstiri o ameninţare şi se plâng că ele îi îndepărtează pe credincioşi de biserica parohială. Totuşi episcopul Laurenţiu crede că aceasta este o falsă poziţie:

---

[23] Părintele Pantelimon de la mănăstirea Ghighiu.

„Nu văd nici o tensiune între biserici şi mănăstiri. Mănăstirea întăreşte parohiile din zona în care există. Unii preoţi cred că dacă oamenii se duc la mănăstiri, vor avea mai puţini credincioşi în biserică, însă lucrurile nu stau aşa. Credincioşii vor veni în continuare la biserica parohială pentru botezuri, nunţi sau înmormântări. Oamenii au însă nevoie de mai mult."

Constantin Jinga descrie imaginea parohiei ideale astfel:

„Parohiile ar trebui să fie centre reale de spiritualitate şi viaţă comunitară — un loc unde oamenii să poată să vină să se roage, să se plimbe împreună, un loc unde ei să poată fi în comuniune. Acum însă parohiile tind să fie doar interfaţa dintre oameni şi mănăstiri."

Aceasta ridică întrebarea dacă o parohie trebuie să fie o minimănăstire, caz în care ea ar avea oricum importanţă secundară faţă de una reală. Are viaţa în lumea laică o legitimitate anume care dă vieţii parohiale o autenticitate nederivată din asemănarea cu o mănăstire? Unul dintre prietenii lui Jinga continuă să creadă că viaţa parohială este însăşi fiinţa vieţii bisericeşti, iar monahismul depinde de ea:

„Viaţa bisericească este viaţa de parohie. Majoritatea oamenilor trăiesc în parohie. Viaţa monahală reprezintă o minoritate. Singura diferenţă între monahism şi parohie este că într-o mănăstire se adună mai mulţi oameni care au acelaşi ţel. Tot ceea ce se întâmplă într-o mănăstire ar trebui să se întâmple şi într-o parohie."

Aceste remarci evidenţiază faptul că în Ortodoxie mănăstirile sunt complet integrate în Biserică. Episcopii sunt călugări. Monahismul nu reprezintă o formă de protest marginală, ci se află în însăşi inima Bisericii care face cu putinţă viaţa monahilor. Monahismul este susţinut material de generozitatea Bisericii, iar viaţa sacramentală a Bisericii face posibilă şi viaţa lui sacramentală. Nu trebuie să fim surprinşi de atitudinea ambivalentă a lui Mircea faţă de mănăstiri. El vede atât meritul lor, dorind însă ca ele să-şi păstreze locul lor, şi remarcă un aspect de care şi călugării

sunt conştienţi, faptul că mulţimile de pelerini ce vin la mănăstiri îi abat uşor pe călugări de la chemarea lor adevărată, rugăciunea:

> „Am fost foarte dezamăgit în mănăstirile cele mai cunoscute. E mai bine să stai într-o mănăstire necunoscută. Marile mănăstiri sunt deprimante din pricina numărului mare de vizitatori. Monahismul înseamnă retragere. Monahul ar trebui să vadă foarte puţini laici. Mănăstirea este pentru călugări, nu pentru laici. Călugărul nu îi urăşte pe oameni, dar alege calea monahală pentru că nu doreşte viaţa în lume"[24].

Acest conflict inerent a fost perceput şi de un tânăr student care a trăit un timp într-o mănăstire şi îşi dorea mult să revină:

> „În viaţa monahală, lupta nu se dă împotriva trupului ci pentru trup, pentru că trupul este templu al Duhului Sfânt"[25].

Acest scurt comentariu, care subliniază faptul că viaţa monahală nu este împotriva firii omului, trimite spre un adevăr superior. Viaţa monahală nu este fundamental opusă vieţii pe care trebuie să o ducă cei mai mulţi creştini, preocupaţi de realităţile umane ale vieţii, de subzistenţă şi procreare. E însă o viaţă trăită pentru ceilalţi. Jertfa nu este niciodată egoistă, ci pentru ceilalţi. Partea de jertfă este că există puţină bucurie sau satisfacţie personală. Călugărul care arată satisfăcut şi împlinit nu şi-a înţeles menirea vieţii. Totuşi, în vreme ce în mare parte viaţa monahală e trăită pentru cei din lume, în cealaltă parte a ei e integral îndreptată spre Dumnezeu. Viaţa monahală are o distincţie în standardele şi priorităţile ei, pe care oamenii care nu au îmbrăţişat-o n-o pot înţelege.

Aceste atitudini ambivalente, care ar putea fi semnul unor potenţiale neînţelegeri, ar putea fi cel mai bine explicate

---

[24] Citatul acesta şi cel anterior: Mircea Szilagyi, Timişoara, 1997.
[25] Cristian Pavel, intervievat în Timişoara, 1997.

prin imaginea pe care Constantin Jinga a folosit-o pentru a ilustra rolul monahismului în Biserică. El l-a comparat cu scheletul în interiorul corpului. Oasele scheletului trebuie să fie tari şi rigide, altminteri corpul s-ar nărui. Corpul însă trebuie să fie flexibil, cald şi plin de viaţă, acesta fiind rolul cărnii. Această viziune era împărtăşită de Daniel Sabău, care preţuia şi el tăria monahismului, cu condiţia ca cei care aleg disciplina monahală să nu încerce să o impună şi altora. Pe de altă parte, el şi-a exprimat şi dorinţa de a-i vedea pe călugări implicaţi în opere de caritate, urmând exemplul ordinelor religioase catolice. La ortodocşii români se remarcă o ambivalenţă firească şi omenească între dorinţa de a-i vedea pe monahi trăind idealul pustnicesc al celor rupţi de lume pentru a trăi împreună cu Dumnezeu, şi cea de a-i avea aproape pentru sfat duhovnicesc şi chiar pentru opere de caritate în zone unde preoţii parohi şi alţi creştini nu reuşesc.

În ciuda iubirii manifestate pentru viaţa monahală, românii sunt profund implicaţi în lume, iar atitudinile lor faţă de viaţa de familie sunt la fel cu ale altor popoare. O simplă întrebare — aţi dori ca fiul/fiica dumneavoastră să devină călugăr/călugăriţă? — a produs o diversitate fascinantă de răspunsuri, adeseori neaşteptate. Preotul Chilan, de exemplu, a cărui admiraţie faţă de viaţa monahală e largă şi profundă, a răspuns:

> „Nu. Nu i-aş încuraja pe copiii mei să intre în mănăstire. Ca părinte poţi suferi, pentru că nu poţi avea certitudinea chemării. Mulţi tineri intră în mănăstiri şi sunt apoi dezamăgiţi, iar tu ca părinte nu-ţi poţi vedea copilul dezamăgit. Se produce o ruptură între părinte şi copil. Ar trebui să fiu bucuros, dar nu aş putea împărtăşi această bucurie. Am doi copii mici şi ar fi greu pentru mine"[26].

Părintele Mihai Sămărghiţan are şi el aceeaşi ezitare:

---

[26] Intervievat în Ploieşti, 1997.

„Ca părinte n-aş fi entuziasmat să-mi văd copilul intrând în mănăstire. Ca părinte poţi să-ţi dai seama dacă acest lucru e bine pentru copil. Oricum, i-aş spune să aştepte şi să se gândească bine"[27].

Nici mama acestuia, o foarte evlavioasă soţie de preot, n-ar dori să-şi vadă copiii intrând în mănăstire fiindcă a văzut că viaţa monahală e una foarte grea.

Daniel Sabău, în schimb, foarte critic faţă de monahi până acolo încât nu dorea să aibă vreo legătură cu ei, a declarat că ar fi fericit ca fiica sa să devină călugăriţă, „dacă părintele ei duhovnicesc ar crede că asta e vocaţia ei". Robert Lazu, care a admis că are o părere negativă despre călugări, considerându-i în mare parte antisociali, a dat un răspuns surprinzător de pozitiv: „Aş fi alături de copilul meu care ar dori să intre la mănăstire, cu condiţia să-mi arate că a fost decizia lui şi e conştient de implicaţiile ei." Constantin Jinga a răspuns şi el: „Cred că aş fi şocat dacă fiul meu ar dori să devină călugăr, dar aş încerca să testez autenticitatea dorinţei lui. Dacă ar fi reală, l-aş încuraja."

Chiar şi la cei care au o atitudine critică faţă de viaţa monahală am remarcat o recunoaştere a autonomiei persoanei în faţa lui Dumnezeu. Dumnezeu îi poate chema pe copiii noştri la moduri de viaţă pe care noi nu le înţelegem sau nu le apreciem. Vedem la aceşti tineri părinţi dorinţa atât de a-şi apăra copiii, cât şi de a le recunoaşte dreptul de a răspunde unei chemări de la Dumnezeu, o atitudine faţă de viaţa creştină ce denotă recunoaşterea întâietăţii absolute a lui Dumnezeu mai mult decât în Occident.

Acest capitol s-a dorit o privire în contextul cultural şi religios în care trăiesc marii părinţi duhovniceşti ai României. Este un context multicolor cu înălţimi şi coborâşuri, cu multe bogăţii, dar şi cu rezerve evidente. Ce reprezintă însă un părinte duhovnicesc? Cum anume trebuie să trăiască? Şi ce răspunderi au cei care se numesc ucenicii sau fiii săi?

---

[27] Intervievat în Sibiu, 1997.

5

Părintele duhovnicesc

Tradiția părintelui duhovnicesc este una dintre cele mai vechi din istoria vieții ascetice creștine. Încă de la începutul istoriei Bisericii vedem ucenici adunându-se în jurul oamenilor sfinți ca să învețe din înțelepciunea și pilda vieților lor. Creștinismul a fost întotdeauna împărtășit de învățători, mulți dintre ei cunoscuți ca oameni de rugăciune și sfințenie. Atât în mediul grec, cât și în cel iudaic în care a apărut creștinismul exista o îndelungată tradiție a ucenicilor ce ședeau la picioarele unor învățători care își asumau în grade diferite răspunderea pentru viața morală și, uneori, și cea spirituală a discipolilor lor. O astfel de tradiție e foarte probabil să fi existat încă din vremea lui Hristos Însuși.

Clement Alexandrinul a fost primul care a sfătuit orice creștin bogat și mândru să se supună unui om al lui Dumnezeu care să-i fie îndrumător și învățător[1]. Dacă așa stau lucrurile, tradiția căutării unui îndrumător spiritual își are începuturile nu printre cei care doreau să ducă o viață expres ascetică, ci printre cei care doreau să trăiască creștinismul în lume. Faima acestei practici se datorează încă părinților deșertului, deși ei înșiși evitau să aibă ucenici, fie pentru a nu fi abătuți de la Dumnezeu, fie din smerenie, necrezând că sunt vrednici de a-i călăuzi pe alții. Antonie cel Mare, cel mai faimos dintre părinții deșertului, avea o idee mult mai clară decât Clement despre exigențele pe

[1] „Ce bogat se va mântui", *PG* 9, 645C [trad. rom. pr. D. Fecioru, *PSB* 4, 1982, p. 35–66].

care un părinte le putea avea de la fiul său duhovnicesc, exigențe mai potrivite pentru un călugăr decât pentru laicii bogați: „De este cu putință, câți pași face călugărul, sau câte picături bea în chilia sa, trebuie cu îndrăzneală să le vestească bătrânilor, ca nu cumva să greșească întru dânsele"[2]. Antonie căuta, se vede, nu doar mântuirea de iad, ci „o vindecare radicală de orice boală sufletească împreună cu plinătatea vieții sufletului în Dumnezeu"[3]. Nu mult mai târziu, Sfântul Vasile cel Mare scria despre iertarea păcatelor ca fiind înfăptuită de cineva cu dragoste adevărată[4], iar în altă parte insista că prima datorie a unui întâi-stătător este să fie el însuși părintele duhovnicesc al monahilor lui[5]. Încă din această sumară descriere a ascensiunii tradiției părintelui duhovnicesc putem vedea o dezvoltare semnificativă în înțelegerea rolului său născută din exemplul legăturii părinților duhovnicești români cu ucenicii lor. Bogăția sufletească și însufleţirea date de un părinte duhovnicesc izvorăsc din făptura sa de părinte care iubește. Clement Alexandrinul îl descria ca pe un antrenor, accentuând rolul său de a-l convinge pe un om bogat să se supună altuia, o experiență, foarte probabil, inedită pentru cel bogat. Antonie vedea în părinte o persoană în fața căreia călugărul își deschide toată viața pentru a fi cercetat cu grijă, astfel încât fiecare aspect al vieții sale să devină parte a luptei pentru desăvârșire. Ambele aspecte ocupă un loc considerabil în tradiția vie a paternității duhovnicești dezvoltată și practicată acum. Cu timpul însă viziunea Sfântului Vasile cel Mare a devenit determinantă. Numai cel a cărui judecată se întemeiază pe iubire poate ajuta la vindecarea de păcat. Părinții duhovnicești sunt oameni plini de iubire, iubiți de cei

---

[2] *Pateric*, Antonie 38, *PG* 65, 88B.

[3] I. HAUSHERR, „Vocations chrétienne et vocation monastique selon les Pères", *Études de spiritualité orientale* (*OCA* 183), 1969, p. 405, *apud* H. J. M. TURNER, *Saint Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*, Leiden, 1990, p. 72.

[4] *Regulile mari* 7 [trad. rom. prof. Iorgu Ivan, *PSB* 18, 1989, p. 231–232].

[5] *Regulile mari* 43 [*PSB* 18, 1989, p. 287–288].

care vin la ei. Tot ceea ce învaţă poartă încărcătura dragostei. Caldă sau aspră, simplă sau profundă teologic, ea va transmite mereu dragostea părintelui pentru penitent[6] şi dorinţa sa ca acest copil duhovnicesc să se împărtăşească mai deplin de iubirea lui Dumnezeu pe care el însuşi a ajuns să o cunoască.

Părintele Ioanichie Bălan, autor al numeroase scrieri despre tradiţia duhovnicească, vorbeşte despre importanţa părintelui duhovnicesc în tradiţia ortodoxă:

> „Aceasta e calea tradiţională de formare şi creştere duhovnicească în Ortodoxie: întrebarea, sfătuirea, dialogul între duhovnic şi ucenic, între bătrân şi începător, între călugărul îmbunătăţit şi credincios. Mântuire prin întrebare, prin rugăciune şi smerenie, nu prin poruncă şi lege care se impun, care produc frică şi alungă dragostea inimii, care forţează voinţa şi libertatea omului"[7].

În acest capitol vom schiţa rolul şi lucrarea părintelui duhovnicesc în tradiţia ortodoxă, după care vom analiza felul în care îi văd şi se raportează la ei românii de astăzi. Pentru ca termenul „părinte duhovnicesc" să nu fie încărcat de o aură mistică inadecvată, trebuie să reamintim faptul că orice preot căruia i s-a încredinţat răspunderea de a spovedi poate fi considerat părinte duhovnicesc[8]. Preotul paroh are această răspundere faţă de majoritatea enoriaşilor săi. Însă nimeni nu este obligat să aibă ca duhovnic pe preotul paroh, această alegere fiind la latitudinea fiecărei persoane. În toate cazurile însă, părintele duhovnicesc e un preot,

---

[6] Există aici o problemă de terminologie. Tradiţia răsăriteană vorbeşte despre discipolul unui părinte duhovnicesc — „ucenic" în limba română. În creştinismul apusean „penitentul" este cel care se spovedeşte anonim unui preot. „Copil duhovnicesc" are o notă de infantilism. „Ucenic" este un termen mai clar care presupune maturitate.

[7] Arhim. IOANICHIE BĂLAN, *Convorbiri duhovniceşti* I, Roman, ed. II, 1993 (ed. I, 1984), p. 8.

[8] În România, majoritatea preoţilor primeşte această permisiune. În Grecia însă mai puţin de jumătate din preoţi pot spovedi.

călugăr sau de mir. Aceasta din motivul evident că preoţii sunt în general mai preocupaţi de viaţa duhovnicească. Mai mult, duhovnicul este şi cel care iartă păcatele şi dă permisiunea pentru împărtăşanie. Totuşi în Ortodoxie există şi tradiţia părintelui sau a maicii duhovniceşti fără hirotonire. Am găsit în România şi câţiva oameni care se adresau pentru sfat duhovnicesc unor persoane care nu erau preoţi. E o problemă dacă astfel de persoane pot da dezlegări de păcate. Sfântul Simeon Noul Teolog († 1022) considera că un călugăr nehirotonit putea fi părinte duhovnicesc şi da dezlegare în situaţii în care un preot nu ar fi putut. Pentru aceasta e nevoie nu de harul hirotoniei, ci de „o unire spirituală personală neîncetată cu Duhul Sfânt manifestată în harisme vizibile care să valideze şi să confirme calitatea de slujitor al lui Dumnezeu"[9]. Chiar şi pe vremea sa această învăţătură i-a creat mari probleme Sfântului Simeon, nefiind larg acceptată.

Deşi nu poate fi absolută, o distincţie dintre rolurile duhovnicului paroh sau monah este utilă. Academicianul român Virgil Cândea afirma limpede:

> „Noi facem o distincţie între parohul care trebuie să spovedească oamenii pentru a-i dezlega şi a le da permisiunea să se împărtăşească şi *stareţul* din tradiţia slavă care este prin excelenţă un povăţuitor duhovnicesc"[10].

Duhovnicul în tradiţia românească

Fără a dori să facem o delimitare prea apăsată între cele două aspecte ale slujirii părintelui duhovnicesc, această distincţie trebuie avută mereu în minte. Când o persoană trece în viaţa sa duhovnicească de la căutarea iertării de

---

9 P. McGuckin, *Symeon the New Theologian. Practical and Theological Chapters*, Kalamazoo, 1982, p. 19.

10 Problemele de terminologie pot crea confuzii. Cuvântul de origine slavă *stareţ* desemnează în limba română conducătorul unei mănăstiri, rolul acestuia fiind de multe ori predominant administrativ. Părintele duhovnicesc e desemnat prin termenul *duhovnic*.

anumite păcate pentru a putea primi împărtăşania la un angajament serios în viaţa ascetică, el sau ea îşi expune fiinţa interioară posibilităţii unei răniri, ca şi speranţei unei creşteri. E important ca duhovnicul ales de acea persoană să aibă compasiune pastorală şi să fie o călăuză de mare încredere. Termen de origine slavă (în limba greacă, *pnevmatikos*), *duhovnic* desemnează o persoană, pe de o parte, plină de Duhul Sfânt, iar, pe de alta, iubitoare şi părintească. Întrucât duhovnicul este prezent în toate tradiţiile ortodoxe, vom aborda această tradiţie ortodoxă mai largă cu referiri speciale la scrierile unor autori români. Vom analiza şi atitudinile curente pe care le au credincioşii români faţă de duhovnicii lor şi relaţia lor cu ei. În final, vom discuta practica spovedaniei în măsura în care n-a fost abordată până acum.

Să vedem pentru început ce face de fapt un duhovnic. Nevoia unui părinte duhovnicesc nu se limitează doar la cei care au ales viaţa monahală. O mare parte din scrierile referitoare la duhovnicie se adresează, e adevărat, călugărilor care caută să ducă o viaţă de virtute şi rugăciune mai intensă. Atât pentru formarea lui, cât şi pentru ajutor, călugărul trebuie să-şi găsească un duhovnic.

Dar şi laicii preocupaţi serios de viaţa duhovnicească vor avea un duhovnic ale cărui responsabilităţi trec dincolo de spovedirea anuală de Paşti. De obicei duhovnicul lor este preotul paroh, dar poate fi şi un călugăr de la mănăstirea pe care o frecventează. Mitropolitul Antonie Plămădeală pune în evidenţă faptul că ortodoxia nu face o distincţie fermă între un călugăr şi un laic din punct de vedere duhovnicesc. „Ceea ce contează e gândul curat şi inima bună, nu cum se ajunge la ele”[11].

Într-o parohie, preotul e părintele duhovnicesc al majorităţii credincioşilor. El spovedeşte, împărtăşeşte, îndrumă, îndeamnă şi sfătuieşte prin predică şi exemplul propriu. Într-un cuvânt către seminarişti[12], părintele Cleopa le amin-

[11] † ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Tradiţie şi libertate*, p. 77.

[12] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 1, p. 90 sq.

tea că preoții trebuie să săvârșească Sfintele Taine după rânduială și cu grijă și să propovăduiască Evanghelia cu gura, cu mâinile și prin viețile lor. Ca duhovnic, preotul trebuie să fie ca un medic care se luptă ca pacienții săi să nu moară; trebuie să se lupte din greu pentru orice suflet „care-i mai scump decât toată lumea"[13]. În această delicată misiune, el trebuie să adapteze canoanele fiecărui caz în parte, cu dreaptă socoteală, fără să-i împovăreze pe oameni, cerându-le însă eforturi serioase[14].

Într-o mănăstire, orice preot care are binecuvântarea episcopului poate spovedi, însă de obicei există un preot călugăr pe post de duhovnic al tuturor monahilor din mănăstire. El e răspunzător pentru viața lor duhovnicească, dar mai ales a celor care vin la el și i se supun ca ucenici. El își asumă rolul pe care în mănăstirile apusene îl are supraveghetorul novicilor, învățându-l pe tânărul călugăr regulile vieții monahale și hotărând dacă și când anume un tânăr poate fi tuns în monahism. Într-o mănăstire ortodoxă rolul duhovnicului nu poate fi subestimat:

> „Duhovnicul este sufletul, inima care dă viața unei mănăstiri. Autoritatea lui morală, experiența lui, blândețea și meșteșugul lui de a călăuzi suflete pentru viața veșnică sunt calități de necontestat. Duhovnicul, precum o spune însuși numele, este un om al duhului, care poartă în sine pe Duhul Sfânt și cu ajutorul lui se luptă cu duhurile răutății pentru salvarea și mântuirea fiilor săi sufletești. Sub epitrahilul[15] lui se formează noii călugări, se cresc suflete curate pentru Dumnezeu, se dezleagă păcatele, se călăuzesc cei ce iau crucea lui Hristos. În chilia duhovnicului, ca într-o cămară a Duhului, se dau sfaturi de taină, se îndreptează pașii oamenilor pe calea mântuirii, se deschid inimile împovărate, se tămăduiesc răni ascunse, se mângâie su-

[13] *Ibid.*, p. 106.

[14] *Ibid.*, p. 107.

[15] Epitrahilul este veșmântul purtat de preot după gât și așezat peste capul celui care se spovedește.

fletele tulburate şi se dezleagă marile întrebări ale vieţii. La orice oră din zi sau din noapte duhovnicul stă de veghe, se roagă pentru fiii săi sufleteşti, îşi deschide uşa pentru fiecare; împacă, linişteşte, dezleagă, binecuvântează, se jertfeşte şi îşi pune sufletul său garanţie pentru fiii săi duhovniceşti"[16].

Răspunderea unui duhovnic nu este uşoară. Într-un anume fel el are în mâinile sale sarcina de a asigura mântuirea ucenicilor săi. Trebuie să fie mereu gata să dea sfat. Ucenicul trebuie să-i mărturisească tot ce face, tot ce gândeşte, astfel încât duhovnicul să poată aprecia dacă acesta înaintează pe calea duhovnicească. Una din răspunderile sale este de a estima dacă ucenicul poate primi împărtăşania şi a-i da binecuvântarea pentru aceasta. Importanţa acestui fapt îşi are rădăcinile în cuvintele Apostolului Pavel împotriva celor care primesc Împărtăşania cu nevrednicie şi astfel îşi atrag judecata lui Dumnezeu. Părintele Cleopa ne spunea: „Tot trupul meu îl voi da să ardă, mai înainte de a da Trupul cel Preasfânt şi Preacurat celui nevrednic. Tot sângele meu îl voi vărsa mai înainte de a da Sângele, atât de înfricoşat şi preasfânt, la cel care nu-i vrednic"[17].

El trebuie să se şi roage pentru cei aflaţi în grija sa. Rugăciunea este luată foarte în serios de ortodocşi, ei fiind convinşi de eficacitatea ei mult mai mult decât creştinii din Apus. Călugărul vrea să creadă că părintele duhovnicesc îşi asumă întreaga răspundere pentru el, îl apără prin rugăciunile sale şi-i câştigă haruri pe care nu le dobândeşte prin propria sa rugăciune. Fără îndoială, cineva care acceptă o asemenea răspundere pentru binele unui semen trebuie să fie un om cu totul deosebit. Cum anume poate fi recunoscut un bun duhovnic?

În mod normal, aşa cum am văzut, orice preot poate fi duhovnic prin hirotonire, hirotesire şi acordarea unei parohii. De la cei din mănăstiri, consideraţi a fi mari duhovnici, se cere însă mai mult. *Harul* lor nu poate veni decât ca

---

[16] *Convorbiri duhovniceşti* I, p. 13.

[17] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 2, Roman, 1995, p. 23.

un *dar de la Dumnezeu*. Nu poate fi învăţat sau dobândit prin studiu. E vorba de harul discernământului care permite unei persoane să aibă o înţelegere profundă şi să judece drept. În *Convorbirile* Sfântului Ioan Cassian, avva Moise, după o lungă discuţie cu alţi părinţi despre care ar fi cea mai importantă virtute, concluzionează: „E limpede că nu poate exista în mod desăvârşit nici o virtute fără harul dreptei judecăţi"[18].

De la duhovnic se aşteaptă să cunoască bine oamenii, să fie bun psiholog şi să aibă o experienţă duhovnicească bogată. Aceste calităţi pot fi dobândite doar prin experienţă. Trebuie să aibă o cunoaştere profundă şi extinsă a Tradiţiei Bisericii, adică a învăţăturilor Sfinţilor Părinţi. În practică acestea se scot din *Filocalie*. Oamenii îi preţuiesc pe duhovnici atât pentru învăţătura lor, cât şi pentru sfinţenia vieţii lor. Astfel, părintele Cleopa e lăudat ca un mare teolog autodidact, care şi-a dobândit înţelepciunea citind cărţile în munţi ca cioban al oilor mănăstirii sau în timpul cât s-a ascuns de persecuţia comunistă. Părintele Teofil, în schimb, este recunoscut ca un om de cultură cu formaţie teologică completă.

În mod normal (dar nu întotdeauna) părintele duhovnicesc are reputaţie de ascet. Se roagă mai multe ore din noapte, posteşte cu stricteţe şi, aşa cum le cere ucenicilor săi să acorde atenţie la orice imaginaţie şi gând, tot aşa îşi păzeşte mintea departe de tot ce este păcat sau doar împrăştiere. Practică asceza nu pentru a deveni un mare duhovnic, ci pentru propria mântuire. Fiind părinte duhovnicesc, el are şi răspunderea de a se ruga şi a posti mai mult decât ceilalţi.

Pe lângă aceste calităţi intelectuale şi de comportament general umane, este nevoie şi de harul deosebit de a vedea dincolo de suprafaţa aparentă a vieţii unui ucenic. Trebuie să poată vedea ce anume se întâmplă cu adevărat în sufletul celuilalt. Părintele Teofil insistă asupra acestui lucru:

---

[18] IOAN CASSIAN, *Convorbiri duhovniceşti* 2, 4 [trad. rom. prof. D. Popescu, *PSB* 57, 1990, p. 330].

„Pentru ca cineva să fie un bun duhovnic, trebuie mai întâi să aibă har de la Dumnezeu şi să vadă prin Duhul Sfânt pentru a cunoaşte limpede situaţia celor care vin la el pentru îndrumare. Nu e de ajuns să spovedeşti. Trebuie să intuieşti ce anume se întâmplă în sufletul omului. Acest fapt se întâlneşte rar"[19].

Harul de a vedea „ce anume se întâmplă" înseamnă cunoaşterea a ceea ce are loc în viaţa unei persoane, chiar dacă duhovnicului nu i s-a spus nimic — la fel cum în *Ioan* 4, Iisus ştia deja despre viaţa samarinencei. Fapt şi mai important, el trebuie să fie în stare să înţeleagă lucrarea diavolului şi să dea sfatul potrivit pentru a-l ţine la distanţă.

Pe lângă harul discernământului, mulţi părinţi duhovniceşti au reputaţia de a spune exact cuvintele lui Dumnezeu care se potrivesc unei persoane anume. Unii cred că ei primesc aceste cuvinte în mod conştient. Alţii (ca Sfântul Serafim din Sarov) cred pur şi simplu că vorbele pe care le rostesc sunt cele pe care Dumnezeu doreşte ca acea persoană să le audă.

Duhovnicul trebuie să fie blând şi smerit, pentru că fără aceste virtuţi nu se poate ajunge la sfinţenie. Trebuie să fie blând cu cei ce vin la el, să nu-şi piardă cumpătul şi să nu-i trateze cu severitate. Aceasta nu înseamnă că sfaturile date de el nu vor fi exigente. Le va cere mult pentru că în joc este mântuirea lor. Dar o va face cu acel dar specific al blândeţii care îl face să fie numit părinte. Iată cum descrie părintele Paisie Olaru un bun duhovnic:

„Să fie mai întâi om de rugăciune, să iubească biserica şi pe toţi oamenii, să fie smerit şi blând cu cei smeriţi care se căiesc de păcatele lor şi aspru cu cei leneşi, care nu merg la biserică şi nu părăsesc păcatele; să nu fie iubitor de bani şi de lucruri pământeşti, nici să fie iubitor de laudă şi cinste. Iar cununa tuturor, să fie gata la nevoie a-şi pune şi viaţa şi sufletul pentru Biserica lui Hristos şi pentru fiii săi sufleteşti"[20].

---

[19] Intervievat la Sâmbăta de Sus.

[20] IOANICHIE BĂLAN, *Părintele Paisie Duhovnicul*, Iaşi, 1993, p. 52 sq.

În cuvintele părintelui Paisie, un călugăr simplu dar cu viață sfântă de la Sihla, se oglindește învățătura marelui Paisie Velicikovski care scria:

> „Este greu să conduci pe cineva pe un drum pe care tu însuți nu-l cunoști. Numai cel care s-a luptat îndelung cu patimile și, cu ajutorul lui Hristos, a biruit poftele trupești, mânia, mândria și iubirea de arginți, cel care și-a vindecat sufletul prin smerenie și rugăciune, care a urmat cu dragoste pe Mântuitorul în toate — numai acela poate să-i arate unui ucenic toate poruncile și virtuțile lui Hristos, fără să-l amăgească. Dar unde găsești așa o călăuză? Nu mai sunt mulți, mai cu seamă în vremea noastră. Nu ne rămâne decât o singură cale: să citim zi și noapte Sfintele Scripturi și scrierile Sfinților Părinți, cerând sfat fraților de un gând și părinților mai bătrâni, să învățăm cum să păzim poruncile lui Dumnezeu și să imităm pe nevoitorii din vechime"[21].

O comparație preferată este cea dintre duhovnic și doctor și nu, cum ne-am aștepta, între duhovnic și judecător sau învățător. Fratele Gheorghe de la Sihăstria ne-a explicat această comparație astfel:

> „Doctorul e un expert în boală și operează în consecință. Duhovnicul e un expert în păcat. Păcatul îl gândește, vorbește despre el. Și nu mai poți scăpa de el. Devine o parte din viața ta. Cu cât mai adânc e păcatul, cu atât mai iscusit trebuie să fie duhovnicul și cu cât vine mai multă lume la el, cu atât el este mai iscusit"[22].

În cartea sa despre penitență, R. J. Baringer face o comparație similară atunci când scrie: „Scopul clar al limbajului penitențial e acela de a vindeca rănile păcatului care afectează nu doar pe creștin, ci întreaga comunitate"[23]. Sfântul

---

[21] După SERGII CHETVERIKOV, *Starets Paisii Velichkovskii: His Life, Teachings, and Influence on Orthodox Monasticism*, Belmont, MA, 1980 1980 p. 82–84.

[22] Intervievat în 1996.

[23] „Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople" (Ph. D. thesis), Oxford, 1979, p. 32 sq.

Simeon Noul Teolog, el însuşi un duhovnic exigent, era foarte sensibil la nevoia de a câştiga încrederea penitentului înainte de a-i prescrie un leac „aspru"[24]. Cooperarea penitentului nu poate fi subliniată îndeajuns. Chiar şi cel mai priceput medic nu poate face nimic dacă pacientul său nu-şi ia medicamentele. Tot aşa, chiar şi cel mai bun duhovnic nu poate face nimic dacă penitentul nu îi ascultă sfaturile. E vital ca în ambele situaţii între cei doi să existe încredere; iar în cazul duhovnicului încrederea trebuie să izvorască din iubire. Nevoia de a coopera nu este pur şi simplu una *pragmatică*. Pacientul nu se va însănătoşi dacă nu-şi ia medicamentele. În cazul penitentului trebuie vindecată de efectele păcatului voinţa sa. *Voinţa* sa de a-şi supune *voinţa* altuia, de a-şi tăia voia va îngădui harului lui Dumnezeu să lucreze în cutele cele mai adânci ale voinţei lui. Într-un mod paradoxal, cu cât penitentul se supune mai mult duhovnicului său, făcând ceea ce acesta îi cere cu încredere şi dragoste, cu atât mai mult el va face cu putinţă procesul îndumnezeirii, dorinţa sa cea mai adâncă.

Putem deci vedea că, deşi e dependent de aptitudini şi talente omeneşti, harul duhovnicului e perceput mereu ca fiind un dar al Duhului Sfânt; mulţi oameni ar merge mai departe spunând că e vorba de însăşi prezenţa Duhului Sfânt. Sfântul Simeon Noul Teolog a susţinut cu tărie acest aspect ridicând controverse:

> „Aşa cum copiii după trup nu se nasc fără tată şi nu se pot naşte fără cel care-i însămânţează, la fel e cu neputinţă ca aceia care nu au pe Duhul Sfânt să se nască de sus... Şi aşa cum tatăl pământesc aduce pe lume fii pământeşti, tot aşa şi omul duhovnicesc îi va face duhovniceşti pe cei ce vor să se facă fiii lui"[25].

Duhovnicul nu este deci doar un tehnician priceput. Om al rugăciunii cu îndelungată experienţă a vieţii duhovniceşti, el trebuie să fie totodată şi un păstor plin de zel, veghe şi

---

[24] În *Traités Théologiques et Éthiques*, ed. J. Darrouzès, vol. II, *SC* 129, Paris, 1967, p. 276–311. *Apud* TURNER, p. 102.

[25] *Epistola* 4, 121–126.

mai ales dragoste. Această dragoste îndelung-răbdătoare îl va face să aştepte cu răbdare atunci când fiul său duhovnicesc rătăceşte şi, asemenea tatălui fiului risipitor, îşi va primi mereu cu căldură pruncul rătăcitor[26]. Nu atât sfatul duhovnicului, cât rugăciunea neîncetată şi veghea lui asupra ucenicului îl vor face pe acesta să se dăruiască lui Dumnezeu cu adevărat.

Nu numai duhovnicul poartă această răspundere. Ucenicul însuşi trebuie să accepte chemarea lui Dumnezeu la mântuire. În primul rând, el trebuie să-şi aleagă propriul său duhovnic, care să-l îndrume bine, dar într-un mod compatibil cu caracterul său. Fratele Florin se înscrie pe linia tradiţiei atunci când spune:

> „În Biserica Ortodoxă e mai bine să-ţi alegi tu însuţi părintele duhovnicesc întrucât firile sunt diferite. Dacă eşti foarte sensibil şi găseşti un duhovnic care este aspru şi neclintit, acesta va încerca să te schimbe ca să fii ca el, ceea ce nu e bine"[27].

Întrucât încrederea este un factor decisiv în această relaţie, aşa cum am văzut, ea trebuie să motiveze alegerea. Cel care îl caută cu seriozitate pe Dumnezeu trebuie să aibă încredere că El îl va îndrepta spre duhovnicul potrivit. Atunci el va fi încredinţat că duhovnicul îi spune cu adevărat cuvântul lui Dumnezeu. El trebuie să vadă în duhovnic pe Hristos. El va putea urma sfatul Sfântului Simeon Noul Teolog: „Cel ce a cercat folosul duhovnicesc şi a dobândit credinţă nemincinoasă, luând pe Dumnezeu ca martor al adevărului, şi-a zis: «Mi-am pus în minte gândul să nu cer părintelui meu nici să mănânc, nici să beau, sau să mă împărtăşesc de ceva fără el, până ce nu-i va da de ştire Dumnezeu şi îmi va porunci mie. Şi făcând aşa, niciodată, zice, n-am fost împiedicat de la scopul meu.»"[28]. Această încredere se întemeiază nu doar pe apropierea de duhovnic, ci şi pe

---

[26] Cf. TURNER, p. 104.

[27] Interviu la mănăstirea Sihăstria, 1996.

[28] *225 de capete teologice şi practice* I, 27 [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* VI, 1977, p. 24].

convingerea că Dumnezeu l-a adus pe ucenic la el şi că Dumnezeu îi va îndruma faptele şi vorbele acestuia.

> „Când îţi alegi duhovnicul, trebuie să laşi să lucreze în tine pe Duhul Sfânt. Ţine puţin şi de gust. Comunicarea cu duhovnicul face cu putinţă comunicarea pe verticală. De obicei, un eveniment din viaţă te împinge spre prima spovedanie. Acesta este momentul când găseşti ocrotirea unui preot. Ţi se dă un duhovnic"[29].

După încredere urmează ascultarea, care trebuie să fie totală, neşovăitoare şi imediată. Doar prin ascultare pot fi zdrobite mândria şi încrederea prea mare în sine. Tânărul ucenic trebuie să fie deschis, gata să împărtăşească duhovnicului său tot ce gândeşte, neascunzând ceva cu intenţie. E un lucru greu pentru oricine, însă ucenicul va fi încurajat mult dacă îl va putea vedea pe părintele său duhovnicesc ca icoană a lui Hristos, căci „icoanele nu sunt simple ajutoare vizual, ci mijloace efective prin care un credincios e adus în prezenţa şi comuniunea realităţilor cereşti"[30].

În acelaşi timp însă, deşi îşi încredinţează mântuirea sa părintelui său duhovnicesc, ucenicul trebuie să fie şi răspunzător pentru el însuşi. Trebuie să fie hotărât să se osteneasică, să se roage, să postească, să privegheze şi să facă tot ce-i spune să facă duhovnicul, pentru ca sufletul său să se mântuiască. Mai presus de toate, el trebuie să fie motivat de dorinţa după Dumnezeu. Un duhovnic nu poate nădăjdui să izbândească în efortul său de îndrumare a comportamentului şi caracterului ucenicului, dacă acesta n-a început să dorească cu putere sfinţenia.

În măsura în care are grijă de ucenici, duhovnicul monah are o răspundere şi faţă de Biserică în sens larg. Pentru Biserică mănăstirile sunt locurile unde Tradiţia este cel mai bine păstrată şi unde rugăciunea pentru Biserică e cea mai arzătoare. Duhovnicul trebuie să facă astfel încât această stare să se menţină prin strădaniile tuturor monahilor.

---

[29] Dr. Alexandru Popescu, Oxford, 1997.

[30] TURNER, p. 191.

Duhovnicul este astfel o importantă legătură cu Sfinții Părinți. El rostește cuvintele lor nu numai pentru că le-a citit operele, ci pentru că duce același mod de viață cu ei. Prin duhovnic, ucenicul și Biserica în general sunt puse în legătură directă cu începuturile creștinismului, cu perioada cea mai apropiată de Hristos și pentru că Duhul Sfânt era atunci deosebit de activ în formularea învățăturilor și spiritualității care au devenit normative pentru toate timpurile.

Sfințenia vieții

Nu este suficient însă ca el să fie un bun cunoscător al Sfinților Părinți. În acord cu ceea ce învățau Platon, Părinții Capadocieni și Părinții răsăriteni ai Bisericii, credinciosul ortodox de astăzi crede că nu poți învăța adevărul dacă nu ești sfânt. Sfințenia este o calitate esențială fără de care orice învățătură ar fi zadarnică. Sfințenia este, pe de altă parte, un dar al lui Dumnezeu. Este darul prezenței lui Dumnezeu care transformă și într-un anumit fel îl „îndumnezeiește" pe om. „Asemănarea omului cu Dumnezeu, în care constă sfințenia, este tocmai această înaintare continuă a omului în Dumnezeu, această interferență tot mai intensă a conștiinței omului și a conștiinței-lumină a lui Dumnezeu, această luminare mereu mai luminoasă a conștiinței umane de către lumina infinită a cunoștinței lui Dumnezeu"[31]. Sfințenia se dă numai acolo unde se lucrează pentru ea, iar „supunerea continuă" se referă tocmai la răspunsul activ neîncetat pe care duhovnicul îl dă lui Dumnezeu. Sfințenia cere conlucrarea dintre Dumnezeu și om.

Un exemplu despre cât de serios este preocupat de sfințenie un duhovnic îl dă părintele Paisie Olaru. Într-un mod fermecător, el acceptă și pune pe seama duhovnicului responsabilitatea pentru lipsa tot mai mare de credință a lumii de astăzi. Când a fost întrebat despre cauza slăbirii vieții duhovnicești a oamenilor, el a răspuns: „Cea mai

---

[31] D. STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Sibiu, ed. II, 2003 (ed. I, 1995), p. 82–83.

mare vină o poartă păstorii de suflete. Dacă am fi noi mai buni, s-ar schimba şi creştinii"[32].

Duhovnicul îşi asumă o răspundere înfricoşătoare nu numai de a da sfatul cel bun, ci şi de a fi cel prin care vine lumii vindecarea. Părintele Stăniloae scrie:

> „În persoana sfântului, prin disponibilitatea sa în relații, prin extrema sa atenție față de celălalt, prin promptitudinea cu care se dăruie lui Hristos, umanitatea este tămăduită şi înnoită. Cum se manifestă în mod concret această umanitate înnoită? Sfântul lasă să se întrevadă față de fiecare ființă umană un comportament plin de delicatețe, de transparență, de puritate în gânduri şi în sentimente. Delicatețea sa se răsfrânge chiar şi asupra animalelor şi a lucrurilor..."[33].

Ajungem astfel la întrebarea de ce avem nevoie de duhovnic. De la Renaştere încoace oamenii s-au considerat drept propriii lor stăpâni şi călăuze şi s-au obişnuit să caute învățătura potrivită şi îndrumare adecvată de oriunde li se părea că ar putea-o găsi. Tradiția reformată a creştinismului învață că fiecare credincios trebuie să răspundă direct lui Dumnezeu fără un intermediar uman şi că în cele spirituale trebuie să ni se îngăduie o relație nemijlocită cu Hristos. Pe de altă parte, experiența dură arată că oamenii sunt adeseori amăgiți ei înşişi, că nu sunt călăuzele lor cele mai bune, mai ales în viața creştină, unde standardele sunt extrem de diferite față de cele ale lumii înconjurătoare şi unde răul poate înşela foarte uşor. Sfântul Ioan Scărarul a fost unul dintre cei dintâi care a spus ceea ce s-a repetat constant de-a lungul secolelor: „Precum cel ce nu are povățuitor, uşor se rătăceşte pe drum, chiar de ar fi foarte chibzuit, aşa şi cel ce-şi face drumul călugăriei în chip liber, uşor se pierde, chiar dacă ar cunoaşte toată înțelepciunea lumii"[34].

Chiar şi aşa, nevoia unui părinte duhovnicesc nu e impusă pur şi simplu. Cel care intră în monahism îşi caută un

---

[32] *Părintele Paisie Duhovnicul*, p. 26.
[33] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 53.
[34] *Scara raiului* 26/III/44 [*FR* IX, 1980, p. 375].

duhovnic din proprie inițiativă, iar motivul intrării în monahism și al alegerii unei anume mănăstiri e foarte probabil atracția pe care o simte față un anumit duhovnic. Unii văd în aceasta căutarea mântuirii, convingerea că mântuirea nu poate fi asigurată fără călăuzirea și rugăciunile părintelui duhovnicesc. Alții caută pur și simplu pacea inimii. Despre călugări s-a crezut întotdeauna că înțeleg calea rugăciunii și mișcările ascunse ale inimii. De aceea oamenii și-au deschis întotdeauna în fața lor mințile și gândurile, în nădejdea că vor găsi pacea.

La aceasta se adaugă adevărul simplu că toți oamenii sunt păcătoși. Părintele Cleopa nu obosea niciodată să vorbească de nevoia de a primi iertare. El îi citează drept exemplu pe monahii mănăstirii lui, dintre care unii veneau să i se spovedească de două sau de trei ori pe săptămână. Nu e suficient însă să „mergi să te spovedești", deși ascultarea spovedaniei și rostirea dezlegării țin de responsabilitatea duhovnicului. Părintele Stăniloae analizează acest aspect sensibil remarcând că iertarea este esențială nu numai pentru că trebuie să iertăm ca să fim iertați, după cuvintele rugăciunii domnești, dar și din cauză că alți oameni au nevoie de iertarea noastră iar noi avem nevoie de a lor, pentru ca iertarea să fie cu adevărat împlinită: „Biserica se curăță neîncetat în această rugăciune a tuturor pentru toți, în această pocăință pe care toți o fac mereu pentru toți"[35]. Un bun duhovnic ajută o persoană să vadă toate implicațiile păcatului pe care l-a comis și o încurajează să facă toți pașii necesari pentru a-l smulge din rădăcini împreună cu toate urmările lui.

Răspunderea duhovnicului nu se încheie odată cu moartea. Părintele Cleopa rămâne în spațiul tradiției atunci când îi spune penitentului: „... trebuie să-i spun [preotului] toate păcatele mele. Altfel crezi că în ziua judecății preotul poate să-ți ajute ceva, dacă n-ai spus drept? (...) Ce nu i-am spus nu-i dezlegat nici pe pământ, nici în cer"[36]. Oamenii îi iu-

---

[35] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 103.

[36] *Ne vorbește Părintele Cleopa* 2, p. 8.

besc pe duhovnici atât de mult în parte tocmai pentru că sunt gata să ia asupra lor înfricoşătoarea răspundere pentru păcatele altora la ziua judecăţii.

Un alt aspect al lucrării duhovnicului e călăuzirea rugăciunii ucenicului. În tradiţia isihastă aceasta se centra pe rugăciunea lui Iisus. Deşi rugăciunea lui Iisus este în sine foarte simplă, ea ţinteşte spre rugăciunea inimii, adică unirea minţii cu inima care conduce în final la vederea luminii dumnezeieşti[37]. În explicarea lui Macarie, „inima stăpâneşte şi domneşte peste tot trupul. Când harul ia în stăpânire inima, devine stăpân peste toate mădularele şi [peste toate] cugetele. Pentru că acolo [în inimă] este mintea şi toate cugetele sufletului şi încrederea lui. De aceea străbate harul prin toate mădularele trupului"[38]. Când cineva preţuieşte importanţa rugăciunii inimii, îi va fi mai uşor să înţeleagă de ce anumite părţi ale tradiţiei insistă asupra faptului că practicarea rugăciunii lui Iisus fără îndrumare competentă e primejdioasă.

Duhovnici din România astăzi

Am văzut cât de mare e rolul duhovnicului în tradiţia Bisericii. Vom privi acum modul în care românii se luptă, după cincizeci de ani de propagandă comunistă, să aplice această tradiţie într-o lume total diferită. Părintele Ilie Moldovan, profesor de morală la Sibiu, el însuşi preot de parohie timp de mai mulţi ani, vede lucrarea duhovnicului ca un dar deosebit pe care i l-a dat Dumnezeu. „Duhovnicul are vocaţia acestei lucrări", spunea el. „Vocaţia e verificată prin faptul că nu poţi să faci altceva!"[39].

Făcând această afirmaţie, părintele Ilie a ridicat un număr de întrebări la care va trebui să ne referim mai îndeaproape. Am văzut deja că termenul „duhovnic" acoperă cel

---

[37] Cf. articolul „Hesychasm" în *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, 1997 p. 763–764.

[38] MACARIE, *Omilia* 15, 20; *PG* 34, 590A [trad. rom. pr. prof. C. Cornițescu, *PSB* 34, 1992, p. 159].

[39] Interviu, 1997.

puţin două roluri diferite. Pentru unii duhovnicul e călugărul sfânt ascuns undeva în munţi. Pentru alţii e preotul de parohie la care merg să se spovedească. Duhovnicii sunt, firește, bărbaţi nu foarte diferiţi de ceilalţi oameni, nici de ceilalţi preoţi. Fiecare are firea şi talanţii proprii pe care Dumnezeu i-a ales ca să zidească prin ele poporul credincios:

> „Duhovnicii nu sunt toţi la fel. Părintele Arsenie Boca de la Sâmbăta, apoi de la Prislop, a fost un bun teolog. Părintele Ioan Iovan de la Recea e diferit de părintele Cleopa. Duhovnicul trebuie să fie un organ al Duhului Sfânt. Trebuie să vorbească de la Dumnezeu şi să fie învăţat de Dumnezeu. Darul lui cel mai mare e citirea profetică a sufletului"[40].

Multe interviuri pe care se bazează această secţiune au fost făcute în timpul Postului Mare dinainte de Paşti. Cei cu care am vorbit postiseră foarte serios şi doreau acum să se pregătească pentru primirea Sfintei Împărtăşanii de Paşti. În Biserica Ortodoxă Română împărtăşirea este un eveniment rar pentru cei mai mulţi credincioşi, fiind primită o dată sau de câteva ori pe an. Aceasta nu înseamnă (cum cred uneori occidentalii) o lipsă de evlavie. Nici nu înseamnă un fel de jansenism care-i ţine pe oameni departe de Dumnezeu. Înseamnă că oamenii iau cu o seriozitate impresionantă pregătirea pentru Sfânta Împărtăşanie, iar nevoia de a fi cu adevărat curăţiţi pentru a primi Trupul şi Sângele Domnului e extraordinar de clară în mintea lor. Pentru astfel de oameni, apropierea de duhovnicul lor, fie el preotul de parohie, fie un călugăr dintr-o mănăstire din apropiere, urmăreşte un dublu scop: mai întâi, dobândirea iertării păcatelor lor, iar apoi câştigarea permisiunii de a primi Sfânta Împărtăşanie. Întrebaţi ce anume îi face să meargă la spovedanie, cei mai mulţi au răspuns simplu: „Ca să primesc iertarea păcatelor." Alţii au adăugat câte o expresie de genul: „Ca să mă eliberez cu totul de păcat."

---

[40] Interviu cu pr. Ilie Moldovan, 1997.

Atât clericii, cât şi credincioşii mai evlavioşi cred că iertarea nu trebuie dată cu mare uşurinţă. Preasfinţitul Laurenţiu Streza ne-a explicat:

> „Duhovnicul trebuie să aibă frică de Dumnezeu şi dragoste pentru păcătos. Dacă ţi-e frică de Dumnezeu şi ţi-e milă de omul care suferă, nu-l laşi să plece prea uşor zicându-i: «Du-te, vei fi iertat!», căci iertarea lui Dumnezeu vine prin tratamentul administrat de preot. Preotul trebuie să-l ajute pe om şi să-i spună ce să facă. Dacă are frică de Dumnezeu îl va învăţa pe penitent ca şi cum ar fi el însuşi. Îi va spune: «Acesta e tratamentul de care ai nevoie. Trebuie să iei medicamentele acestea. Trebuie să te rogi, să faci milostenie, să-i ajuţi pe cei săraci...» Dacă-l iubeşte pe păcătos, îl va vedea şi sprijini permanent. Toţi cei din familia mea merg la acelaşi duhovnic. E foarte bun şi cald şi ne iubeşte pe toţi. Dar spune cu hotărâre NU atunci când cerem ceva de care n-avem nevoie; şi se ţine de acest NU. Dacă n-ar spune NU, ci «Dumnezeu te va ierta!», Dumnezeu nu-l va ierta nici pe penitent, nici pe duhovnic."

Prin aceasta episcopul Laurenţiu ridică trei probleme asupra cărora trebuie să ne aplecăm mai îndeaproape: răspunderea duhovnicului, tratamentul adecvat pentru păcat şi atitudinea duhovnicului faţă de cei care se spovedesc la el.

Un preot din Moldova[41] remarca faptul că în tradiţia lor preotul care dă prea uşor Sfânta Împărtăşanie celor nevrednici face de fapt ca păcatele lor să vină asupra lui şi fie va suferi pedeapsa iadului, fie, pe patul morţii, va avea o moarte grea, cu multă suferinţă. Este limpede că preotul are aici o îndoită răspundere: mai întâi aceea de a păzi sfinţenia lui Dumnezeu şi a nu îngădui ca cinstitul Trup şi Sânge al lui Hristos să fie întinate sau necinstite; şi în egală măsură aceea de a purta de grijă ca penitenţii să nu ia Sfânta Împărtăşanie cu nevrednicie chemând astfel asupra lor judecata lui Dumnezeu (*1 Corinteni* 11, 27 sq). Credin-

---

[41] Pr. Dan Sandu, intervievat în 1997.

cioşii se bizuie pe preot ca să-i ferească de un păcat atât de grav.

Tratamentul păcatului ţine firește de viaţa ascetică şi va fi aprofundat când vom ajunge la capitolul corespunzător. Chiar dacă iau păcatul cu mare seriozitate, duhovnicii buni sunt blânzi şi iubitori cu ucenicii lor, aşa cum spunea episcopul Laurenţiu. Toţi cei intervievaţi au vorbit cu mare recunoştinţă despre afecţiunea şi sprijinul pe care l-au primit de la duhovnicul lor, dar au adăugat că doreau ca el să fie şi exigent cu ei.

Unul dintre aspectele mişcătoare pe care le-am întâlnit făcând această cercetare a fost să descopăr relaţia de iubire care există între penitenţi şi duhovnici. Descrierile oamenilor despre felul cum ar trebui să fie un duhovnic dădeau mărturie toate despre dragostea pe care o găsiseră la acesta ei înşişi. Prima calitate pe care o evidenţiau era ca părintele să încurajeze prin însăşi fiinţa sa deschiderea. O tânără creştină spunea:

> „Vreau să găsesc în duhovnic un părinte cu care să vorbesc deschis. Odată făcut primul pas, restul vine de la Dumnezeu. Duhovnicul meu se pune în situaţia mea şi mă sfătuieşte întotdeauna cu înţelepciune"[43].

Un tânăr spunea cam acelaşi lucru cu adaosul important că în duhovnicul lui el vrea să simtă chipul lui Hristos:

> „Vreau ca duhovnicul meu să mă primească oricând. Nu-mi place sentimentul de frică. Pentru că mă iubeşte el este chipul lui Hristos Care n-ar refuza pe nimeni"[44].

Pe lângă acest simţ al acceptării există şi conştiinţa că părintele a asumat o răspundere pentru copiii săi duhovniceşti şi se roagă pentru ei.

---

[43] Anişoara Carol, intervievată în 1997.

[44] Cristian Pavel, intervievat în 1997.

„Un duhovnic trebuie să fie cald şi iubitor. Poartă de grijă de tine şi se roagă pentru tine. Poţi simţi aceasta. Ca să te spovedeşti trebuie să fii în legătură cu o persoană"[45].

Un student teolog din Sibiu confirma această aşteptare spunând:

„Trebuie să existe o legătură strânsă între duhovnic şi ucenic. E important ca el să te înţeleagă. Nu este o relaţie de tipul profesor–elev. E mai mult un prieten. Dacă legătura se bazează pe prietenie, poţi să-i mărturiseşti tot ce ai pe suflet. Cel mai important dar e acela că el ne poate elibera de păcate. Are o soluţie pentru fiecare din problemele noastre"[46].

Acelaşi student adăuga:

„Ca model pentru duhovnic poate fi luat Hristos de vreme ce El Însuşi a fost judecător, învăţător şi doctor."

Laura Maruşter a dat o mărturie mişcătoare despre ce fel de duhovnic e un călugăr punctând prin contrast caracteristicile altor duhovnici pe care-i considera neatractivi:

„Părintele Teofil are o bucurie, e plin de viaţă, de bucuria lui Dumnezeu. Alţii sunt foarte întunecaţi. El are o simplitate atractivă. E un om normal. Are legături directe cu oamenii. Are un fel de a fi propriu ţăranului transilvănean. Mi-ar plăcea să-mi fie duhovnic, numai că este prea departe... Unii preoţi şi călugări sunt rigizi. Poate că nu e un lucru rău, dar mă înfricoşează"[47].

Căldura şi deschiderea duhovnicului sunt mai mult decât trăsături omeneşti. Sunt privite ca un dar de la Dumnezeu şi fac parte din harul adevăratei duhovnicii şi ca atare trebuie înţelese în termeni de teologie. Părintele Marius le descria în termeni de smerenie:

---

[45] Constantin Făgeţan, intervievat în 1997.
[46] Lucian Colda, intervievat în 1997.
[47] Laura Maruşter din Timişoara, intervievată în 1997.

„Ceea ce caut eu la duhovnic e smerenia. Duhovnicul meu nu este un mare intelectual dar nici nu are nevoie de aşa ceva ca să mă salveze din diferite situaţii. Simt puterea Duhului Sfânt lucrând în el. N-aş putea face o distincţie între un povăţuitor duhovnicesc şi duhovnic, întrucât nu se poate spune că Duhul Sfânt nu lucrează în afara Tainei"[48].

Acest comentariu ne reaminteşte faptul că mare parte din contactul duhovnicului cu ucenicul are loc la spovedanie. Aici deci el trebuie să se dovedească vrednic de încredere:

„Duhovnicii trebuie să convingă penitentul mai întâi că vor păstra secretul spovedaniei. În acest fel trebuie să câştige ei încrederea acelei persoane. Discreţia câştigă încrederea"[49].

Mitropolitul Nicolae Corneanu are o concepţie extrem de exigentă despre ce anume se aşteaptă oamenii să găsească la duhovnicul lor:

„Prima aşteptare a credinciosului de la duhovnic e exemplul propriei sale vieţi. El trebuie să ofere oamenilor modelul vieţii lui Hristos în sine însuşi. Credincioşii trebuie să vadă în duhovnic pe cineva care respectă cu stricteţe învăţătura Mântuitorului Iisus Hristos. Al doilea lucru pe care-l aşteaptă de la el este sfatul său. Trebuie să ştie cum să dea sfat pentru tot ceea ce ţine de viaţa zilnică a credincioşilor. Trebuie să-l sfătuiască pe om cum să se elibereze de un păcat căruia îi slujeşte din pricina slăbiciunii trupului, dar şi să dea sfat pentru toate aspectele vieţii de zi cu zi, îndeosebi cu privire la împrejurările care creează posibilitatea săvârşirii anumitor păcate"[50].

Din acest răspuns ne dăm seama că duhovnicul lucrează pe două planuri. Unul este pur dumnezeiesc. El trebuie să-L

---

48 Pr. Marius, capelan universitar la Timişoara, intervievat în 1997.
49 Pr. Mihai Sămărghiţan, intervievat în Sibiu, 1997.
50 Intervievat în 1997.

arate pe Hristos lumii nu numai prin încercarea de a-şi conforma comportamentul celui al lui Hristos, ci făcându-I loc lui Hristos să locuiască în el. În ultimă instanţă, acest lucru e o lucrare a harului şi el face ca marii duhovnici să fie atât de atractivi pentru credincioşi. În ei credincioşii Îl găsesc pe Hristos. Prin ei aceştia simt că sunt în atingere cu Dumnezeu. Indiferent de ce ar spune părintele, ei se simt încurajaţi, încălziţi, inspiraţi de acest contact mijlocit cu Hristos Care trăieşte mai vizibil în cei aleşi. În acelaşi timp e mare nevoie de sfat pentru viaţa de zi cu zi şi dacă uneori acesta poate veni din simpla sfinţenie a părintelui, în cea mai mare parte el trebuie să vină din experienţa lui concretă de viaţă, de luptă cu păcatul, de cunoaştere a scrierilor marilor părinţi ai tradiţiei ortodoxe. Deci cum se pregătesc preoţii pentru lucrarea lor de duhovnici?

Întrucât faptul de a fi un bun duhovnic e un dar de la Dumnezeu, nimeni nu-l poate dobândi numai prin studiu, deşi acesta îşi are locul său. Mult mai important decât numărul cărţilor citite e calitatea propriei vieţi creştine şi exemplul duhovnicului propriu.

> „Ca să devii un bun duhovnic, trebuie să fii mai întâi un bun creştin, iar ca să devii un bun creştin trebuie să fi avut un bun duhovnic. Nu poţi să fii un bun duhovnic fără să fii învăţat de la un duhovnic bun. Duhovnicul trebuie să aibă modele. Spovedania nu se poate învăţa în clasă. Duhovnicul îi va spovedi pe credincioşi aşa cum s-a spovedit el însuşi"[51].

Nevoia de a avea un bun model înseamnă mai mult decât a avea doar un exemplu după care să lucrezi. În tradiţia ortodoxă există un adevărat simţ al genealogiei duhovnicilor. Fiecare mare duhovnic transmite darul său altora, fie cu totul, fie în parte. Aceasta creează un fel de succesiune apostolică ce-i pune pe creştinii de astăzi într-un contact aproape direct cu cei mai timpurii Părinţi ai Bisericii, o legătură cu semnificaţie vitală pentru românii ortodocşi.

---

[51] Episcopul Laurenţiu, intervievat în 1997.

Întrucât un duhovnic învaţă din exemplul propriului duhovnic, şi el ia asupra sa mantia lui Ilie. Arta ascultării spovedaniilor nu poate fi învăţată într-o sală de curs.

Cu toate acestea sălile de curs îşi au şi ele importanţa lor. Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române însuşi se arată conştient de aceasta.

> „Întrucât Biserica are acum multe probleme, nu poate acorda suficient timp pregătirii duhovnicilor şi nădăjduim la vremea când preotul va putea urma, după terminarea studiilor universitare, cursuri care să-l pregătească să fie duhovnic; cursuri în care va putea să pună întrebări şi să i se răspundă de către propriul episcop"[52].

Patriarhul vorbea despre necesitatea ca tinerii preoţi să înveţe mai multă psihologie şi despre impactul lumii moderne asupra învăţăturilor morale tradiţionale ale Bisericii. E adevărat şi faptul că, deşi în principiu Biserica Ortodoxă îşi are rădăcinile în învăţătura Părinţilor, în practică, datorită bibliotecilor deficitare şi învăţământului sumar, cunoaşterea Părinţilor este schematică şi fragmentară şi adeseori ascultăm aceleaşi citate patristice sau fragmente de sfat duhovnicesc repetate cu prea puţină înţelegere a contextului.

Mitropolitul Nicolae vorbea şi el despre lipsurile multor preoţi din zilele noastre ca şi despre încercările lui de a le veni în ajutor.

> „Taina Spovedaniei suferă mult astăzi fiindcă preoţii nu mai ştiu să spovedească aşa cum trebuie. Există un regres în viaţa spirituală. Am mers până acolo încât să credem că e de ajuns pentru un credincios să se spovedească şi să primească Sfânta Împărtăşanie o singură dată pe an. Constat acest regres văzând (nu auzind) cum spovedesc unii preoţi. Am fost într-o biserică unde un preot săvârşea Sfânta Liturghie, în timp ce un altul spovedea. Am văzut oameni îngenunchind

---

[52] Patriarhul Teoctist, intervievat în Bucureşti, 1997.

în faţa lui doar un minut. Mă îndoiesc că într-un singur minut vor fi spus ceva important sau ceva ce într-adevăr le stătea pe conştiinţă. De aceea am rugat pe un profesor din Bucureşti să traducă din greceşte o carte numită *Carte foarte folositoare pentru suflet*, de Sfântul Nicodim Aghioritul[53]. Acesta a scris cartea asta folosind nu numai izvoare răsăritene, ci şi occidentale, în special catolice. Am tipărit doar puţine exemplare cu doisprezece ani în urmă pentru că cenzura nu-mi permitea mai mult. Cenzura ne-a forţat şi să scoatem unele capitole în care se vorbea despre păcat şi viaţa morală, pretinzând că trăiam în epoca de aur în care toţi oamenii sunt noi. Nu ne puteam referi la păcatele pe care le fac oamenii. O să o publicăm acum din nou, integral. Ea va arăta preoţilor că spovedania nu trebuie făcută în grabă, întrucât este extrem de importantă pentru viaţa creştinului. Cred că unul dintre cele mai însemnate lucruri de care are nevoie omul astăzi e un duhovnic bun. Nivelul moral al oamenilor este foarte mult influenţat de duhovnicii lor. Când n-avem duhovnici buni viaţa duhovnicească a poporului suferă"[54].

În timpul discuţiilor noastre s-a vorbit adeseori despre timpul pe care preoţii îl dedică spovedaniei. Părintele Eugen a declarat că e dispus să acorde oricât de mult timp acestei practici, această declaraţie fiind confirmată de obiceiul său de a rămâne în biserică, uneori chiar după miezul nopţii, pentru a asculta spovedaniile credincioşilor. Patriarhul însuşi a recunoscut drept o problemă faptul că prea puţini duhovnici ascultă prea multe spovedanii:

„Şi aici la patriarhie avem duhovnici foarte buni, dar nu au o pregătire specială. Părintele Sofian de la mănăstirea Antim nu poate să mai facă faţă mulţimilor

---

[53] Sfântul NICODIM AGHIORITUL, *Carte foarte folositoare pentru suflet*, trad. şi studiu introductiv prof. A. Elian, Timişoara, 1986 şi 1997.

[54] Intervievat în 1997.

de oameni care vin să se spovedească, iar pentru spovedanie ai nevoie de minimum zece minute. E foarte mult de lucru în această direcţie, iar când pregătirea preoţilor creşte în calitate, când aceştia îşi intensifică lucrarea misionară, vor trebui să-i înveţe pe oameni că dezlegarea unui duhovnic ca părintele Sofian, părintele Arsenie sau părintele Grigorie nu este mai eficientă, ci are aceeaşi valoare ca şi cea dată de un preot de parohie"[55].

Întrucât mulţi preoţi şi ierarhi consideră că alegerea de către credincioşi a unui duhovnic călugăr mai degrabă decât propriul preot paroh este regretabilă, trebuie să ne întrebăm de ce se întâmplă acest lucru şi dacă nu cumva există ceva nesatisfăcător în pregătirea preoţilor de parohie din biserica română. Având un număr mare de studenţi în instituţiile teologice, pregătirea pentru hirotonie este, în linii mari, academică, lipsită de o pregătire pastorală şi duhovnicească serioasă. Studenţi foarte motivaţi ne-am asigurat că dobândesc experienţă în parohiile de origine, dacă ele au preoţi buni, şi că învaţă multe de la duhovnicii lor, acolo unde există. Nu ne-a surprins să descoperim faptul că există o mare competenţă şi credibilitate în rândul preoţilor de parohie. Unii sunt foarte respectaţi şi căutaţi; alţii sunt priviţi doar ca simpli celebranţi cultici, pe care nici un creştin serios şi realist nu i-ar consulta.

Un preot care, ca profesor de teologie morală la Sibiu, a fost adânc implicat în pregătirea preoţilor, a evidenţiat necesitatea unei pregătiri mai extinse pentru această misiune vitală:

„Pregătirea pentru această lucrare presupune o bună cunoaştere a Sfintei Scripturi, a Sfinţilor Părinţi, a marilor părinţi duhovniceşti şi o experienţă specială a felului în care Îşi comunică Dumnezeu voinţa Sa. Aceasta e lucrarea rugăciunii. Mai mult de jumătate

[55] Intervievat în 1997.

dintre preoți n-ar trebui să fie duhovnici pentru că nu îi cunosc pe duhovnici"[56].

Ca să devină un duhovnic bun, un preot trebuie să fi făcut mai mult decât doar să studieze sau chiar decât să fi avut o mare experiență de preot de parohie. Duhovnicul trebuie să se cunoască pe sine, căci în mare parte, prin propria sa experiență cu privire la căile lui Dumnezeu va fi în stare să-i ajute pe alții:

„Este nevoie de o pregătire îndelungată ca să fii un bun duhovnic. Depinde de cum vezi realitatea. Însuși caracterul tău are ceva de spus. Este important să te pregătești și să simți cum anume lucrează în tine Dumnezeu. Adevărații duhovnici sunt acei care șterg orice urmă de subiectivism din relațiile lor"[57].

De ce vorbește părintele Moldovan despre ștergerea subiectivității din relații, când întreaga tradiție afirmă că duhovnicii trebuie să folosească din greu propria lor experiență cu Dumnezeu? Exigența obiectivității accentuează în fapt două caracteristici cerute unui duhovnic: trebuie să fie în stare să se distanțeze de propria lui experiență și de afecțiunea sau de prietenia pe care o are pentru ucenic, dacă vrea să facă ceea ce este cu adevărat necesar pentru binele spiritual al celuilalt. În acest sens, el trebuie să fie ca un doctor — o analogie preferată, după cum am văzut — a cărui muncă de clinică nu trebuie să depindă sau să fie împiedicată de sentimentele sale față de pacient. În același timp, duhovnicul trebuie să aibă întotdeauna în vedere țelul său, care nu este nici să îl facă pe clientul său fericit, nici să obțină un fel de succes omenesc, ci să mântuiască suflete. Robert Lazu[58] scria:

„Cred că duhovnicul trebuie să aibă o singură preocupare: mântuirea credincioșilor. Unii preoți n-ar trebui

---

[56] Pr. Ilie Moldovan, intervievat în 1997.
[57] Interviu cu studenții, Sibiu, în 1997.
[58] Tânăr licențiat în teologie de la Timișoara, intervievat în 1997.

să fie duhovnici, pentru că duhovnicia presupune o experienţă şi o cunoaştere a «ştiinţei mântuirii» care nu poate fi dobândită într-un an."

Această „ştiinţă a mântuirii" poate fi învăţată atât din cărţi, cât şi din rugăciune:

„Pentru pregătirea unui duhovnic cele mai importante sunt postul şi rugăciunea, întrucât ele îl ajută să fie în comuniune cu Părinţii, care au dat învăţăturile despre care citim. Alte cărţi importante sunt: Sfântul Nicodim Aghioritul, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, Grigorie din Nazianz. Am citit şi lucrările unor duhovnici ca părintele Cleopa şi părintele Teofil"[59].

„Pregătirea trebuie să fie continuă şi fără de sfârşit şi trebuie să înveţi tot timpul din cărţi. Cărţile Sfinţilor Părinţi sunt foarte folositoare, cum sunt şi studiile contemporane. Ele arată cum duhovnicul trebuie să se înveţe pe sine însuşi şi să fie călăuză duhovnicească tuturor celor pe care îi povăţuieşte. În România preţuim mult persoana"[60].

Găsirea unui duhovnic

Procesul găsirii unui duhovnic e tainic şi foarte divers. Unii din cei pe care i-am intervievat au mers pur şi simplu la preotul paroh şi au fost mai mult decât mulţumiţi cu ceea ce au găsit. Alţii au căutat mult până au găsit un duhovnic care să răspundă într-adevăr nevoilor lor. Uneori pare să fie o problemă de alegere. Alţii cred că Dumnezeu face alegerea. Într-o anumită măsură, alegerea va fi determinată de aşteptările persoanei. O tânără îmi spunea:

„Mi-a fost greu să-mi găsesc un duhovnic. La început m-am lăsat condusă de motive raţionale. A fost un eşec. Apoi m-am dus la o persoană anume. Întâi de toate aştept iertare de păcate. Am multe probleme legate de

[59] Pr. Marius Ioana.
[60] Pr. Ioanin Chilan.

credinţă. El este un sprijin în credinţă — şi în problemele dintre oameni. Este foarte blând. Când este o problemă, mă invită să o spun. Mă ajută apoi să găsesc soluţia. Mă învaţă şi îmi dă cărţi — Paul Evdokimov, *Taina Iubirii*, Sfinţii Părinţi, Isus Sirah"[61].

Această tânără a început căutând un preot care doar să-i asculte spovedania şi să-i dea dezlegarea, crezând că aceasta este principala ei nevoie. Dar din relaţie a descoperit sfatul şi sprijinul duhovnicesc. Un alt student şi-a descoperit duhovnicul mai mult din întâmplare şi totuşi întâlnirea s-a dovedit un eveniment cu o semnificaţie continuă în viaţa lui:

„Mi-am găsit duhovnicul prin voia lui Dumnezeu. Când am venit la Timişoara căutam altceva. Lucram şi am găsit de lucru într-o mănăstire unde am stat şapte luni ca frate. N-am rămas acolo pentru că am simţit că unii călugări nu-şi înţelegeau vocaţia. Mă simt vinovat că judec astfel, dar asta este ceea ce am simţit. Mi-a fost greu să trăiesc în munţi, şi nu la oraş."

Ulterior acest tânăr a lăsat mănăstirea pentru a studia teologia, dar continuă legătura cu duhovnicul pe care l-a avut acolo. „Duhovnicul meu mă sprijină să fac teologia", a continuat el, „dar vreau de fapt să mă întorc. Îmi dă mai multă libertate decât pot eu să duc"[62].

Un alt tânăr ne arată cât de multe aşteaptă el de la duhovnicul său, precum şi răspunderea pe care o simte faţă de părintele pe care l-a ales:

„Aştept să fiu avertizat, certat. Trebuie să te conducă şi să-ţi arate lucruri pe care nu le vezi sau de care n-ai fost conştient. Să fie un judecător obiectiv. Trebuie să fie un om înţelegător. Există un fel de alegere. Un fiu duhovnicesc îşi alege duhovnicul. Când eşti sigur că el este duhovnicul tău, trebuie să faci tot ce îţi spune. Relaţia ideală este aceea dintre tată şi fiu. Cel mai rău

---

[61] Laura Maruşter.
[62] Cristian Pavel, intervievat în Timişoara, 1997.

lucru pentru un fiu duhovnicesc este să-şi judece părintele şi să critice ceea ce spune el. Penitentul trebuie să aibă dreaptă socoteală. Antonie cel Mare spune că aceasta este cea mai mare virtute, cea care leagă smerenia şi rugăciunea şi îţi poate da puterea de a alege între duhovnici, nu şi de a-i judeca. Penitentul trebuie să facă ceea ce i se spune, chiar dacă nu este de acord cu aceasta"[63].

Trimiterea la Sfântul Antonie evidenţiază faptul că virtutea dreptei socoteli sau a discernământului nu vine din isteţime sau învăţătură, ci e un dar de la Dumnezeu. Discernământul poate fi exersat numai într-o atmosferă de smerenie şi rugăciune, întrucât creştinul caută să discearnă voinţa lui Dumnezeu, nu binele său individual. O persoană care doreşte să audă chemarea lui Dumnezeu trebuie să se lepede de dorinţele egoiste, dar acestea se camuflează foarte uşor. Un duhovnic poate detecta mişcările noastre egocentrice mai bine decât o putem face noi înşine şi astfel ne poate ajuta să dăm un răspuns centrat pe Dumnezeu alegerilor cruciale cu care ne confruntăm de-a lungul vieţii.

Directorul unei mari companii petroliere a povestit felul în care a găsit, fără a-l căuta, un duhovnic bun:

„În copilărie duhovnic îmi era preotul paroh. Pentru mult timp acesta a fost părintele Chilan. Am cunoscut apoi un duhovnic deosebit la Cernica, părintele Ilie. Este o persoană foarte caldă, căreia te grăbeşti să îţi deschizi sufletul"[64].

Pentru un alt tânăr, cu o relaţie destul de frământată cu Biserica, responsabilitatea alegerii unui duhovnic a fost o reală problemă. El recunoaşte: „Sunt încurcat. Nu pot să caut un duhovnic pentru că învăţătura spune că nu pot să-mi judec părintele duhovnicesc. Or căutarea implică judecata"[65]. Un alt student, profund conştient de nevoia de a

---

[63] Călin Sămărghiţan, intervievat în Sibiu, 1997.
[64] Lucian Stanciu, interviu în Ploieşti, 1996.
[65] Florin Dobos, interviu în Timişoara, 1997.

avea un duhovnic care să-i dea iertarea de păcate, era gata să găsească sfat duhovnicesc oriunde, subliniind că „un părinte duhovnicesc poate fi şi un laic. Oricine poate să dea un sfat. El îi călăuzeşte pe semeni în viaţa duhovnicească prin experienţa sa"[66]. Există deci un factor ambiguu în găsirea unui îndrumător spiritual. Unii vor apela la cel mai apropiat preot, până când va apărea cel care li se pare mai potrivit lor. Alţii migrează de la un preot la altul până când se stabilesc la unul care le poate inspira încredere şi respect. Ei au însă sentimentul limpede că Dumnezeu e implicat în această căutare a lor. Ei nu caută pur şi simplu pe cineva care să-i înţeleagă în ceea ce doresc. Duhovnicul la care rămân în cele din urmă e cel despre care cred că Dumnezeu doreşte ca ei să-l aibă.

Găsirea unui duhovnic bun poate fi o întreprindere anevoioasă. Duhovnicii români cunoscuţi pretutindeni în ţară locuiesc în locuri izolate şi nu pot fi vizitaţi foarte des. În anii comunismului numai foarte puţinora li s-a îngăduit să intre în mănăstiri. Acest fapt a produs Bisericii româneşti o lipsă acută de conducători experimentaţi de vârstă medie fie pentru episcopat, fie pentru duhovnicie. Biserica e conştientă de această lipsă, iar conducătorii ei vorbesc adeseori despre ea. Problema a fost adâncită şi de natura educaţiei teologice, care s-a concentrat pe învăţarea mecanică. Prin urmare, s-a evitat abordarea critică, întâlnită în Occident, şi nu s-au aprofundat învăţăturile Părinţilor. Clerul cunoaşte doar superficial Părinţii, deşi citează din ei cu mare uşurinţă. Ne dăm seama destul de repede că fiecare citează cam aceeaşi arie restrânsă de texte. Lipsa cărţilor şi descurajarea comunistă oficială a gândirii independente şi creative au făcut dificilă Bisericii româneşti pregătirea unor preoţi de parohie care să facă faţă problemelor epocii moderne şi să înfrunte provocările intelectuale şi sociale cu care se confruntă penitenţii lor sau oferirea tipului de înţelegere şi înţelepciune teologică de care au nevoie oamenii.

---

[66] Mircea Szilagyi, interviu în Timişoara, 1997.

Profesorul Virgil Cândea avea însă o perspectivă diferită, extrem de interesantă asupra acestei probleme:

> „Oamenii se plâng astăzi că nu pot găsi un duhovnic. Întotdeauna însă a fost greu să găseşti unul. E nevoie de bunăvoinţă şi sinceritate în scopul propus. Doi oameni, Paisie şi Visarion[67], îl căutau împreună pe Dumnezeu, dar n-au putut găsi la Athos un părinte duhovnicesc. Aşa că s-au înţeles să asculte unul de altul în chip desăvârşit deschizându-se unul altuia întru toate. Aceasta este nota esenţială a paternităţii duhovniceşti şi ea cere bunăvoinţă totală de ambele părţi. De fapt ne găsim sfaturile în Scriptură şi în cărţi. Dincolo de ele căutăm o prietenie duhovnicească. Pentru aceasta bunăvoinţa şi sinceritatea sunt esenţiale"[68].

Bunăvoinţa de care vorbeşte aici Virgil Cândea e esenţială oricărei relaţii dintre un creştin şi duhovnicul său. Oricine doreşte în mod serios o astfel de legătură trebuie să creadă că într-adevăr lucrarea lui Dumnezeu călăuzeşte această legătură. Duhovnicul trebuie să primească bunăvoinţa penitentului şi să creadă că acesta Îl caută cu adevărat pe Dumnezeu. Penitentul are nevoie să creadă mai presus de orice îndoială că duhovnicul său îl iubeşte şi vrea cu adevărat ce este mai bine pentru el. Amândoi sunt legaţi prin binele pe care Dumnezeu îl vrea pentru ei, iar dorinţa lui Dumnezeu ca amândoi să descopere plinătatea iubirii Sale îi călăuzeşte pe măsură ce caută o îndrumare împreună. Se înţelege deci că acolo unde duhovnicul lipseşte, bunăvoinţa şi sinceritatea în căutarea lui Dumnezeu încă Îl fac pe Dumnezeu să lucreze în acea persoană. Această convingere ne ajută să afirmăm că, oricât de bun şi de sfânt ar fi un duhovnic, în tradiţia ortodoxă adevărata lucrare este a lui Dumnezeu.

---

[67] Visarion a fost primul ucenic al lui Paisie Velicikovski la Muntele Athos — „un tânăr monah român, care i-a cerut «cu lacrimi» să-l ia la el" († SERAFIM JOANTĂ, 1992, p. 136).

[68] Intervievat în Bucureşti, 1997.

Sfatul duhovnicesc

Am văzut că aşteptările oamenilor de la duhovnicul lor trec dincolo de dezlegarea de păcate, deşi chiar şi pentru aceasta ei au nevoie de un părinte care prin generozitatea caldă a naturii sale să îi îndemne pe penitenţi la o spovedanie bună şi sinceră şi să-i facă în stare să aprecieze adecvarea acelei spovedanii. Vom arunca o privire acum asupra tipului de sfat duhovnicesc oferit de obicei de duhovnic şi asupra problemelor cu care acesta se confruntă. Trei răspunsuri din partea a trei laici conturează zonele acestor sfaturi:

> „În momente cruciale ale vieţii noastre duhovnicul are o mare importanţă în a ne arăta cum anume trebuie să trăim creştineşte. Duhovnicul ne cunoaşte într-un fel sufletul; ne ştie preocupările noastre, precum şi neajunsurile educaţiei noastre creştine"[69].

> „Duhovnicul meu încearcă să-mi sporească credinţa şi să-mi liniştească sufletul în faţa nenorocirilor. Duhovnicul îţi dă curaj"[70].

> „Merg la spovedanie pentru iertare, dar şi pentru sfătuire în viaţa creştină. Aştept ca duhovnicul să mă înveţe cum să mă rog, cum să fiu mai evlavioasă, mai blândă şi îmi dă putere să depăşesc toate greutăţile"[71].

Evident, o mare parte din răspunderea duhovnicului are de-a face cu problemele de zi cu zi care afectează credinţa creştină a omului. Iată ce spunea un student timişorean:

> „De la duhovnic aştept sfat în greutăţile vieţii şi în luarea deciziilor. În general el mă ajută să-mi cunosc lucrările şi faptele. Mă ajută în evaluarea vieţii mele. Nu m-aş încrede în el dacă ar pretinde că ştie ce vrea

---

[69] Dr. Zoe Popescu, intervievată în Ploieşti, 1997.
[70] Romul Petrişor, intervievat în Sibiu, 1997.
[71] Dna Carmen Sămărghiţan, intervievată în Sibiu, 1997.

lului său. Există aici convingerea că părintele duhovnicesc ajută la naşterea unei noi vieţi şi are un rol generator real în aducerea pe lume a unui nou suflet creştin. Până aici, duhovnicul a fost asemănat unui învăţător, născător, moşitor şi vindecător. Când privim spovedania şi penitenţa în Tradiţia ortodoxă românească, observăm că analogiile medicale apar din nou. Va trebui să privim acum pe scurt la duhovnic ca la cel care îl susţine şi îl apără pe ucenic într-o lume primejdioasă.

Stâlpi ai Bisericii

În tradiţia creştină occidentală rolul şi locul duhovnicului în Biserică tinde să fie gândit ca unul privat, personal. În Răsărit, cel puţin în România, rolul său este unul public. În anii întunecaţi ai comunismului gândul că părintele Cleopa, părintele Arsenie şi alţi câţiva mari duhovnici erau în viaţă rugându-se pentru poporul român a fost izvor de mare încurajare şi putere pentru credincioşii ale căror vieţi erau neîncetat atacate de fostul sistem. Mulţi atribuie supravieţuirea Bisericii Ortodoxe Române rugăciunilor acestor mari duhovnici. Acum, după prăbuşirea comunismului, românii resimt o nesiguranţă imensă în condiţiile în care societatea românească suferă schimbări economice profunde în contact cu secularismele şi pluralismele religioase ale Occidentului. Căutarea stabilităţii şi a siguranţei, descrisă aici de un student la teologie din Sibiu, îi readuce în lumină pe duhovnici ca modele şi izvoare de tărie:

> „Marii duhovnici sunt stâlpii care susţin întreaga Biserică. Sunt modele, modele de sfinţenie"[75].

Laura Maruşter a folosit şi ea acelaşi cuvânt, *stâlp:*

> „Marii duhovnici sunt stâlpii Bisericii româneşti. Sunt nenumăraţi părinţi bătrâni, necunoscuţi, care sprijină Biserica prin rugăciunile lor."

---

[75] Lucian Colda, interviu în 1997.

Aceşti „stâlpi ai Bisericii" sunt specifici nu doar României moderne, postcomuniste, ci au existat din vechime, legând generaţiile între ele şi oferind un canal viu al Duhului. Când vorbeşti cu unul dintre aceşti mari duhovnici ai sentimentul excepţional al ieşirii din prezent într-un trecut atemporal. Aceleaşi vorbe, pline de acelaşi duh de blândeţe, aceeaşi prospeţime — ca aceea a unei creştinătăţi nou descoperite — ne învăluie la fel ca pe creştinii secolelor IV–V, când Părinţii deşertului au început să-şi croiască drumul în Biserica creştină. Această observaţie a unui occidental nu i-a surprins pe români. Pentru ei prezenţa vie a trecutului era o trăsătură cu totul naturală şi de dorit a vieţii Bisericii Ortodoxe:

> „Marii duhovnici sunt asemenea unor candele în viaţa Bisericii. Este foarte important să primeşti sfat de la aceşti părinţi pentru că simţi puterea şi autoritatea lor. (...) Domnul spune: «Voi fi cu voi!», şi El este cu toţi părinţii duhovniceşti. Prezenţa Sa fiind aceeaşi în fiecare dintre ei, te simţi ca în Biserica începuturilor. Există diferenţe între duhovnici, dar astfel de diferenţe existau şi între Apostoli. (...) Duhul Sfânt e acelaşi Duh ca în timpul lui Vasile cel Mare, duhul părinţilor duhovniceşti păstrându-se acelaşi de-a lungul secolelor"[76].

Evanghelia lui Hristos începe cu predica lui Ioan Botezătorul „Pocăiţi-vă" (*Matei* 3, 2). La începutul oricărui angajament serios întru Domnul stă nevoia pocăinţei pentru păcat, nu o dată, ci neîncetat, întrucât aplecarea spre păcat e adânc înrădăcinată în toţi oamenii. Fiecare părinte duhovnicesc trebuie aşadar să se preocupe ca ucenicul să se cerceteze pe sine necontenit, să identifice păcatele care mişună în locurile tainice ale inimii şi să le aducă în faţa Domnului. Sfântul Simeon Evlaviosul le spunea ucenicilor săi: „În fiecare zi trebuie să vădeşti părintelui tău duhovnicesc tot

[76] Pr. Marius Ioana, interviu în Timişoara, 1997.

gândul tău"[78], iar într-unul din *Imnele* sale Sfântul Simeon Noul Teolog declara categoric: „Spune-i (părintelui tău) gândurile tale şi orice ispită, ca şi cum ai vorbi cu Dumnezeu şi nu-i ascunde nimic"[79]. În acelaşi fel, duhovnicul zilelor noastre se va îngriji ca ucenicul său să se spovedească periodic şi pe deplin ca să se apropie de Sfânta Împărtăşanie fără vreo pată de păcat pe sufletul său şi a ajunge tot mai aproape de Dumnezeu, ţelul vieţii creştineşti. Taina Spovedaniei deţine mare parte din răspunderea duhovnicului faţă de oamenii de care se îngrijeşte. Privind felul în care creştinii ortodocşi români folosesc şi privesc această Taină, vom remarca diferenţe faţă de stereotipurile occidentale legate de spovedanie. Vom găsi oameni care merg la spovedanie cu mare grijă, cu evlavie şi recunoştinţă pentru modul corect şi înţelegător cu care duhovnicul abordează păcatele lor. Fără spovedanie paternitatea duhovnicească n-ar avea contur. Ar deveni vagă şi nedefinită. Ar pierde contactul cu realitatea vieţii omeneşti. Fără spovedanie, îndrumarea spirituală ar devia spre o zonă care nu mai are de-a face multe cu Dumnezeu, ci mai ales cu dorinţele şi iluziile omeneşti. Aşa cum vom vedea în continuare, duhovnicul nu trebuie să se ferească să expună păcatele celor de care se îngrijeşte. Şi dacă reuşeşte, aceştia îi vor fi recunoscători ca unui doctor care a luat de la ei boala.

---

[78] TURNER, p. 138, care citează *Philokalia* greacă, unde *Capetele morale* (aici nr. 3) [*FR* VI, 1977, p. 98] ale lui Simeon Evlaviosul sunt sub numele Sfântului Simeon Noul Teolog, *Capete* 123.

[79] TURNER, p. 138, care citează *Imnul* 4, 27 sq, ed J. Koder, *Hymnes I* (*SC* 156), Paris, 1969, p. 192.

6

„Tată, iartă-mă"

O mare parte din răspunderea duhovnicului priveşte ascultarea spovedaniilor, iertarea credincioşilor de păcate, acordarea de sfaturi pentru depăşirea păcatelor şi, acolo unde este cazul, dezlegarea pentru primirea Împărtăşaniei. Întrebaţi de ce merg să se spovedească, mulţi au răspuns — fără să ne surprindă — că doreau să primească iertarea păcatelor lor, să recâştige sentimentul libertăţii şi bucuriei care vine din conştiinţa iertării păcatului, sau să primească dezlegare pentru a se împărtăşi.

În România, majoritatea mirenilor ortodocşi, chiar şi cei mai evlavioşi, vin la Împărtăşanie doar o dată sau de două ori pe an, înainte de marile sărbători, de obicei Paştele sau Crăciunul, primirea Împărtăşaniei fiind precedată de mai multe săptămâni de post riguros. Un preot din Timişoara a exprimat ceea ce s-a dovedit a fi o metaforă comună pentru o spovedanie şi împărtăşanie de Paşti:

> „Înainte de Paşti te primeneşti pentru a primi un oaspete de onoare. Oaspetele de Paşti trebuie primit într-o casă a sufletului curată"[1].

Un contabil de la o companie petrolieră din Ploieşti recunoştea că nu merge la biserică regulat, dar merge să se împărtăşească o dată sau de două ori pe an. La fel face un medic foarte activ din aceeaşi parohie, dar el recunoaşte că s-a întors către credinţă doar după căderea comunismului:

---

[1] Pr. Eugen Jurca, interviu în Timişoara, 1997.

„Merg înainte de Crăciun şi de Paşti. Aşa obişnuiam în copilărie. Între anii '60 şi '80, a fost o lungă perioadă când nu m-am mai spovedit sau împărtăşit"[2].

Autorităţile comuniste făceau foarte grea implicarea activă a celor ce munceau în viaţa bisericească.

Preoţii de parohie par să se spovedească o dată la trei luni:

„Ca preot merg să mă spovedesc de patru ori pe an. E un prilej de revizuire sau examinare a vieţii. Scopul e acela de a-I spune lui Dumnezeu păcatele cu mâhnire ca El să ne îndrepteze viaţa"[3].

Ca preot, el se împărtăşeşte fireşte de fiecare dată când săvârşeşte Sfânta Liturghie, astfel că pentru el spovedania nu este la fel de strâns legată de împărtăşanie, cum este pentru laici.

Un preot călugăr în vârstă mergea şi mai departe:

„De obicei mă spovedesc de două ori în fiecare mare post — de şase ori pe an — dar pot merge oricând dacă simt nevoia. Părintele Arsenie ne îndemna să mergem să ne spovedim în fiecare seară"[4].

Spovedania zilnică ar putea părea pentru noi o practică extremă, dar ea este menţionată şi de părintele Cleopa şi nu pare să fie o practică ieşită din comun în mănăstirile în care călugării, în special cei tineri, sunt permanent îndemnaţi să vegheze la sufletele lor. Dacă ei se păzesc neîncetat pentru a detecta gândurile rele de îndată ce au apărut, vor fi la fel de gata şi dornici să scape de ele cu totul.

Printre tineri se remarcă tot mai mult practica spovedaniei şi împărtăşaniei frecvente:

„Mă spovedesc cât de des posibil — o dată pe săptămână sau de două ori pe lună. Sub influenţa episcopului Serafim sau a părintelui Teofil mă împărtăşesc

---

[2] Dr. Zoe Popescu, intervievată în Ploieşti, 1997.
[3] Pr. Ioanin Chilan, intervievat în Ploieşti, 1997.
[4] Părintele Pantelimon, intervievat la mănăstirea Ghighiu, 1997.

în fiecare duminică, dacă pot. N-am liniște dacă nu mă împărtășesc într-o duminică; e ca și cum Hristos mi S-ar fi oferit, iar eu L-aș refuza"[5].

Pot exista motive speciale pentru această frecvență sporită. Mulți dintre tinerii intervievați erau studenți la teologie aflați într-o etapă sensibilă a vieții lor. Unii aveau legături mai strânse cu Occidentul decât se obișnuiește în România și pot fi, conștient sau inconștient, influențați de modelele catolice. În mod limpede, așa cum relevă interviul, mitropolitul Serafim și părintele Teofil au o influență mare printre tineri, amândoi (mai ales mitropolitul Serafim) fiind susținători ai desei împărtășanii, precedată însă întotdeauna de o pregătire adecvată și spovedanie.

Seriozitatea cu care mai mulți tineri privesc spovedania e ilustrată de mărturisirea scrisă a unui student din Sibiu:

„Mă spovedesc o dată pe lună. E bine ca o persoană să se spovedească cât mai des. Dar este esențial ca persoana să se întoarcă de la spovedanie mai bună, mai aproape de Dumnezeu și de semeni. Desigur, când mergem să ne spovedim căutăm să fim iertați de păcate; dar iertarea dată de un duhovnic n-are nici un efect dacă omul nu este sincer. De aceea, el trebuie să-și mărturisească toate păcatele într-o profundă stare de smerenie și căință. Pe cât îi stă în putință, trebuie să încerce să nu mai repete păcatele pe care le-a mărturisit. Dacă mărturisește păcate grave, preotul nu îi va da îngăduința să se împărtășească cu Sfânta Euharistie decât după un anumit timp și după ce a îndeplinit un anumit canon: o rugăciune, o faptă de milostenie etc. El are dreptul de a lua parte la Sfânta Liturghie, dar nu poate primi Trupul și Sângele lui Hristos fără dezlegare de la duhovnic. Credinciosul trebuie să fie conștient că în chip nevăzut el stă în fața lui Hristos Însuși și că în actul spovedaniei duhovnicul nu e decât un martor. Iertarea de păcate pe care o

[5] Constantin Jinga, intervievat în Timișoara, 1997.

oferă duhovnicul vine de fapt de la Hristos. Prin spovedanie şi celelalte Taine, credinciosul Îl face pe Hristos să se apropie de el într-un mod tainic, sacramental. Omul comunică cu Hristos în măsura în care se deschide să-L primească. Prin Sfintele Taine omul poate ajunge la *theosis*, îndumnezeire, prin transformarea pe care o suferă şi care activează în el energiile dumnezeieşti necreate. Astfel, creştinul ajunge să contemple lumina divină necreată. E pe deplin umplut de Hristos, făcându-L să trăiască în el, după cum scria Sfântul Apostol Pavel: «Nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăieşte în mine» (*Galateni* 2, 19). De aceea, cel care duce o viaţă duhovnicească mai intensă va fi mereu nemulţumit de sine însuşi şi va căuta ca alături de duhovnic să înainteze pas cu pas pe calea desăvârşirii. El se găseşte într-o *epectază* continuă[6], potrivit expresiei Sfântului Grigorie al Nyssei. Cu cât doreşte mai mult să facă voia Domnului, cu atât mai mult va medita la Hristos şi Îl va face mai prezent în viaţa sa."

Acest comentariu cuprinde cinci puncte extrem de importante. Primul punct: nevoia de sinceritate, nu doar în căutarea iertării, ci şi în căinţă, adică disponibilitatea de a face orice pentru a îndrepta relele făcute şi pentru a evita noi păcate. Accentul pus pe căinţă ne asigură că penitentul nu priveşte iertarea ca un act automat sau ca pe o formalitate. O Sfântă Taină nu este eficace dacă nu voim activ să ne împărtăşim de ea. Al doilea punct: permisiunea de a primi Sfânta Împărtăşanie poate fi amânată până când preotul consideră că penitentul s-a căit cu adevărat. Pentru păcatele grave, această amânare poate dura mai mulţi ani. De obicei, ea este însă mult mai scurtă. Un preot spunea că adeseori îi amâna pe credincioşi până la o săptămână pentru a le arăta că, dacă se străduiesc, pot să se abţină cu totul de

---

[6] „Tindere înainte, tensiune spre": cf. GRIGORIE AL NYSSEI, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, Omilia 5; *PG* 44, 888A [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *PSB* 29, 1982, p. 184–185].

la un anumit păcat în perioada respectivă[7]. Al treilea punct: penitentul este conştient că, în ciuda prezenţei unui preot, Hristos e de fapt Cel căruia I se spovedeşte şi Cel care îi dă dezlegarea. Această atenţie fixată pe Hristos asigură faptul că Taina Pocăinţei face parte dintr-o relaţie crescândă cu Hristos, nu doar cu duhovnicul. Al patrulea punct: deşi scurtă, menţionarea imperativului apropierii de semeni ne aminteşte că legătura penitentului cu semenii e o parte centrală a Tainei. În fine, observăm că spovedania face parte integrantă din procesul sacramental de creştere ce conduce la împărtăşirea de viaţa lui Dumnezeu care e scopul vieţii creştine.

Un alt student considera insuficientă practica spovedaniei o dată pe lună:

> „Înainte, când duhovnicul era aproape de mine, mă spovedeam mult mai des. Acum duhovnicul meu e un sihastru în Munţii Olteniei care coboară la mănăstire doar la sfârşitul săptămânii. Mai mult, sunt foarte ocupat, întrucât sunt în ultimul an de facultate şi de aceea nu reuşesc să ajung decât o dată pe lună. Când merg să mă spovedesc caut în primul rând iertarea de păcate. Duhovnicul este un adevărat părinte pentru mine, plin de înţelegere, pot discuta cu el toate problemele care mă frământă. Sfatul său părintesc îmi este foarte folositor pentru a mă îndrepta, a-mi da pace sufletească şi a pune ordine în gândurile mele. Nu e un simplu psiholog care îmi acordă consiliere şi face un fel de terapie cu mine. Înainte de a merge la el mă rog lui Dumnezeu să-l lumineze, ca prin el să-mi vorbească Dumnezeu"[8].

Din aceste comentarii vedem rolul mai larg al duhovnicului decât acela de simplu confesor. Fără îndoială, studentul a ales duhovnicul care să-i poată fi de cel mai mare ajutor, deşi nu a fost opţiunea cea mai comodă. Cu toate că orice

---

[7] Pr. Eugen Jurca, intervievat în Timişoara, 1997.
[8] Dan Borchină, răspuns scris în Sibiu, 1997.

preot poate acorda iertarea de păcate, preotul pe care credinciosul îl alege ca duhovnic trebuie să ofere siguranţă şi să inspire încrederea care duce la o deschidere deplină a inimii.

Acelaşi student scoate în evidenţă rolul important pe care îl au în Taina Spovedaniei discutarea problemelor şi sfatul părintesc. El face o distincţie clară între duhovnic şi psihoterapeut. Crede că sfatul duhovnicului vine de la Dumnezeu. Nu este un simplu sfat omenesc, oricât de raţional ar fi. Întâlnirea cu duhovnicul e o întâlnire cu Dumnezeu; atât duhovnicul, cât şi penitentul sunt convinşi şi conştienţi de realitatea acestui fapt.

Observăm, aşadar, printre tineri o tendinţă clară de a merge la spovedanie o dată pe lună, deşi în România practica obişnuită e spovedania o dată sau de două ori pe an. Însuşi patriarhul Teoctist considera că practica spovedaniei lunare garantează echilibrul adecvat între laxism şi pericolul formalismului:

> „Spovedania liturgică devine parte a ritmului vieţii duhovniceşti, deoarece nu e firesc ca un credincios să se spovedească doar o dată pe an sau în timpul posturilor; trebuie să se spovedească mai des. Dar nu este bine ca spovedania să fie prea frecventă, întrucât există riscul ca aceasta să devină o formalitate. Credem că spovedania o dată pe lună este cea potrivită"[9].

Menţionarea posturilor din cursul anului liturgic[10] subliniază importanţa spovedaniei în raport cu perioadele des-

---

9 Patriarhul Teoctist, intervievat în Bucureşti, 1997.

10 În Biserica Ortodoxă există un post de şase săptămâni înainte de Crăciun, un post de şapte săptămâni înainte de Paşti, un post de până la două săptămâni înainte de praznicul Sfinţilor Apostoli Petru şi Pavel (29 iunie), de două săptămâni înainte de praznicul Adormirii Maicii Domnului (15 august). Zilele de miercuri şi vineri sunt respectate ca zile de post săptămânale. Monahii postesc şi lunea. În timpul postului creştinii se abţin de la carne şi produse lactate, iar în mănăstiri este o singură masă pe zi în loc de două.

tinate postului şi cele obişnuite pentru împărtăşire. Aceste perioade în care ortodocşii sunt chemaţi să se pregătească pentru marile sărbători ale anului bisericesc, ajută la crearea unui sentiment de solidaritate, de strădanie comună pentru Împărăţia lui Dumnezeu. În acelaşi timp, fiecare credincios trebuie să crească singur spre îndumnezeire în ritmul propriu şi să se confrunte cu păcatul atunci când apare. Viaţa monahală încearcă să ţină un echilibru între obligaţiile comunitare, care ajută la păstrarea sănătăţii mănăstirii, şi diversele nevoi spirituale ale monahilor. Varietatea practicilor de spovedanie ale laicilor indică o flexibilitate similară paralelă.

Orice practică religioasă este ameninţată de riscul unui formalism neconştientizat care poate lua locul legăturii autentice cu Dumnezeu. Legătura dintre oameni şi Dumnezeu este serios lezată de păcat, iar conştientizarea acestei lezări şi a consecinţelor ei catastrofale asupra sufletului omenesc generează dorinţa iertării. Experienţa păcatului, conştientizarea faptului că oamenii au nevoie de iertare sunt elemente esenţiale ale Tainei Spovedaniei. Fără ele, spovedania devine un simplu ritual, o datorie de îndeplinit pentru că o cere Biserica. În România de astăzi, oamenii sunt acut conştienţi de faptul că în urma comunismului a rămas o societate devastată. Creştinii văd decăderea societăţii în termeni de păcat, atât întrucât comunismul (care a încurajat înşelăciunea, corupţia financiară şi o filozofie ateistă) i-a făcut pe oameni să păcătuiască, cât şi pentru că în timpul deceniilor de comunism Bisericii nu i-a fost permis să acorde credincioşilor educaţia necesară privitoare la înţelegerea şi acceptarea responsabilităţii pentru păcatele lor. Se poate obiecta că ţările occidentale sunt chiar mai afectate de păcat. Însă conştientizarea realităţii păcatului în România e mai pregnantă, în special printre tineri. Înainte de a cunoaşte opinia tinerilor români, vom începe cu un călugăr în vârstă de 80 de ani care a petrecut zece ani în închisorile comuniste. El ne-a vorbit cu multă înţelegere despre problema păcatului pentru oameni şi a identificat drept aspect principal loialitatea faţă de Hristos.

„Biserica Ortodoxă e Biserica lui Hristos, iar Hristos a stat alături de creştinii ortodocşi [în timpul comunismului] pentru ca Biserica să nu fie înfrântă. Tinerii sunt dezorientaţi după comunism. Ei vin la biserică căutând mântuirea. Nu pot să-i învinuiască pe alţii pentru păcatele lor. Trebuie să-şi înţeleagă responsabilitatea. Nimeni nu te poate obliga să faci ceva. De voinţa ta depinde să stai sau nu împreună cu Hristos. (...) Cel mai mare păcat al oamenilor e negarea lui Hristos. Oamenii L-au abandonat în vremea comunismului pentru a obţine avantaje şi privilegii, nu pentru că aşa li s-a impus"[11].

În ciuda presiunilor vieţii sub comunism, spune părintele Pantelimon, oamenii nu erau obligaţi să păcătuiască. Nici în noua societate românească nimic nu-i sileşte pe oameni să păcătuiască. Duhovnicii români şi sfinţii de-a lungul timpului ne învaţă că noi înşine *alegem* să păcătuim. Avem posibilitatea de a face şi binele şi răul. Ortodoxia are un optimism fundamental în ce priveşte capacitatea oamenilor de a evita păcatul. Ea nu pare să fi fost influenţată prea mult de ideile pesimiste despre caracterul corupt al voinţei umane aşa cum a fost, într-o anumită măsură, cazul tradiţiilor catolică şi protestantă. Pentru creştinii ortodocşi fundamentală este învăţătura despre sinergie care afirmă lucrarea lui Dumnezeu împreună cu poporul Său şi împreună-lucrarea oamenilor cu Dumnezeu. Fără Dumnezeu nu putem face nimic. Alături de Dumnezeu trebuie să ducem lupta împotriva păcatului şi să încercăm să facem binele, nu răul, toată viaţa. Spovedania îi ajută pe oameni să-şi accepte responsabilitatea pentru păcatele lor şi este vital ca duhovnicul să se asigure că această responsabilitate este asumată. Un preot, care a ascultat nenumărate spovedanii, spunea despre sătenii săi: „Oamenii încearcă să găsească scuze pentru păcatele lor. Uneori ei încearcă să arate că păcatele nu sunt ale lor"[12].

---

[11] Părintele Pantelimon, intervievat la mănăstirea Ghiughiu, 1977.
[12] Pr. Vasile Fodoruţ, intervievat în Sibiu, 1997.

Vom vedea mai jos că motivul impunerii unor epitimii sau pedepse adecvate penitenţilor este faptul de a se asigura că ei îşi asumă răspunderea păcatului. Confuzia privitoare la ce este păcat într-o lume tot mai secularizată subliniază nevoia unei educaţii mai sensibile. Chiar şi în lumea seculară există multe aspecte pozitive şi eliberatoare pentru spiritul uman, dar Biserica, în special călugării, nu reuşesc să recunoască această realitate. Florin Doboş, student la teologie, căruia îi era greu să împace Biserica şi lumea modernă, ne-a vorbit în numele unui grup de credincioşi ortodocşi care refuză atitudinea monahală de respingere a lumii.

> „Sufăr de modernism, ne-a mărturisit el. Mă aflu pe partea pervertită. Dacă ortodoxia ar fi un monahism generalizat, ar fi minunat de puternică. Dar există o parte pustiită a ortodoxiei căreia nu i se poate aplica spiritualitatea monahală. Nu poţi vorbi doar despre autoritate şi supunere. Nu-i poţi doar culpabiliza pe oameni... Mă spovedesc pentru a primi sfat, pentru că nu mă simt vinovat. Merg ca să primesc sfat pentru ca să simt nevoia de iertare"[13].

„Partea pustiită" de care vorbeşte Florin nu este doar rezultatul celor 45 de ani de comunism. El, ca mulţi alţi tineri, îndeosebi cei din vestul României, se consideră parte a Europei occidentale şi e deschis, dar şi prudent, faţă de libertatea şi autonomia ce caracterizează literatura şi ideile ce vin dinspre Franţa şi Germania. Unul din colegii săi n-are însă aceleaşi îndoieli în ce priveşte nevoia de spovedanie:

> „Sunt profund conştient de păcătoşenia mea. Caut iertarea păcatelor. Aştept să primesc şi sfat, dar iertarea ocupă primul loc. E chiar mai importantă decât Împărtăşania. În viaţa mea duhovnicească nu mă bizui prea mult pe duhovnic. Caut sfat în altă parte, în convorbiri şi în cărţi. Dar simt că păcatele mele sunt foarte

[13] Florin Doboş, intervievat în Timişoara, 1997.

adânci. Când te spovedeşti e ca atunci când un copil murdar vine acasă şi se spală. Când fac un păcat sunt atât de profund conştient de acesta, încât nu mă pot ruga. Nu mă simt în stare să vorbesc cu Dumnezeu. E ridicol să vorbeşti cu Dumnezeu când eşti atât de conştient de păcatul tău. Înţeleg de ce unii oameni se spovedesc chiar şi de mai multe ori pe zi. Fără iertare aş ajunge poate la sinucidere"[14].

Avem aici o perspectivă diferită asupra spovedaniei. Acest tânăr a păstrat o legătură îndelungată şi strânsă cu biserica şi preoţii parohiei sale, şi din acest motiv era şi foarte critic la adresa clericilor. El nu îi vede neapărat ca pe nişte izvoare de înţelepciune şi, cum se vede, este dispus să caute sfat spiritual şi îndrumare în cărţi şi de la prieteni, în care, e convins, Dumnezeu lucrează deopotrivă. Profund conştient de păcătoşenia sa, el simte însă nevoia de a se adresa unui preot, singurul în măsură să-i dea iertarea lui Dumnezeu şi să-l elibereze de păcat. Şi recunoaşte că, tocmai pentru că un preot e şi el un om păcătos, poate exercita în planul lui Dumnezeu extraordinara slujire a iertării semenilor:

„Ca om, un preot poate fi foarte păcătos, dar puterea sa de a ierta este minunată, mult mai mult decât prefacerea pâinii şi vinului în Trupul şi Sângele lui Hristos... Se spune că îngerii îi pot înlocui pe preoţi în săvârşirea tuturor Tainelor, mai puţin a Spovedaniei. Spovedania trebuie să fie primită de un om"[15].

Aceeaşi idee este exprimată de părintele Dumitru Stăniloae care susţine că doar o persoană umană poate da iertarea unei alte persoane umane, întrucât e esenţial ca spovedania să fie adresată cuiva care împărtăşeşte condiţia păcatului. Un înger n-ar putea face acest lucru. Un alt student a reluat acelaşi aspect şi l-a dezvoltat într-un sens care arată profundul sentiment al unei legături aparte între creştinii ortodocşi români şi Dumnezeu:

---

[14] Mircea Szilagyi, intervievat în Timişoara, 1997.
[15] Mircea Szilagyi, intervievat în 1997.

„Cea mai profundă spovedanie dintre om şi Dumnezeu a fost făcută de Dumnezeu. Dumnezeu a vorbit cu Adam faţă către faţă. Adam a înlocuit relaţia cu Dumnezeu cu un chip. Dorim întotdeauna să fim aproape de Dumnezeu şi să-L iubim în chip nemijlocit. La spovedanie suntem cu un picior pe pământ şi cu unul în cer. Când iubeşti pe cineva, doreşti ceva pentru el. Chiar şi poruncile Lui cele mai aspre se nasc din dragoste."

Această recunoaştere a mărturisirii de iubire a lui Dumnezeu ne aduce aminte că spovedania priveşte în chip fundamental iubirea, iubirea lui Dumnezeu pentru noi şi iubirea noastră pentru Dumnezeu. Spovedania se referă la păcat, dar nu începe şi nu sfârşeşte cu păcatul. Spovedania e adeseori un exerciţiu înfricoşător şi copleşitor. Dar n-o putem evita dacă vrem să venim cu adevărat în faţa lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Ioan ne spune că nu putem să negăm păcatul nostru şi nu putem să venim la Dumnezeu cu o minciună (*1 Ioan* 1, 8–9). Dumnezeu Însuşi doreşte să repare stricăciunea făcută de Adam. Dumnezeu Şi-a arătat iubirea murind pe cruce. Omul trebuie să răspundă acestei jertfe cu tot ceea ce are pentru a primi deplin iubirea pe care o oferă Dumnezeu. Recunoaşterea faptului că omul şi Dumnezeu pot să-şi vorbească faţă către faţă e unul dintre miracolele creştinismului. Nu trebuie însă să credem cu uşurinţă că aceasta se va întâmpla în mod inevitabil. A crede că putem vorbi cu Dumnezeu faţă către faţă înainte de a fi pregătiţi e mândrie şi sugerează insolenţa pentru care omul a fost alungat din rai şi care continuă să submineze încercările sale de a reînnoda legătura cu Dumnezeu.

„Iisus este Mirele care mă cheamă să Îi fiu mireasă, dar mă port ca o femeie desfrânată. Iisus însă nu încetează să fie mire. Când păcătuiesc nu pot să mă rog, pentru că ştiu că nu sunt vrednic să vorbesc cu Dumnezeu. Tot ce Îi cer este să nu Îşi întoarcă în mila Sa faţa de la mine... Mă simt ruşinat în faţa duhovnicului meu atunci când îi duc păcatele mele. Omul care s-ar

spovedi direct lui Dumnezeu ar fi superior celui care se spovedeşte printr-un preot. Nu putem vorbi cu Dumnezeu faţă către faţă... Dar preotul nu este ca un canal prin care curge harul. Dumnezeu Însuşi devine real şi evident în persoana preotului"[16].

În studiul său despre teologia pastorală, Ion Buga susţine convingerea acestui student că refuzul spovedaniei e o formă de aroganţă: a nu te spovedi unui preot, crezând că poţi învinge păcatul de unul singur, fără ajutorul sacramental pe care-l dă Dumnezeu, este pur şi simplu mândrie[17].

Remarcile acestui student demonstrează o maturitate considerabilă şi surprinzătoare la un tânăr a cărui experienţă spirituală, deşi intensă, nu era vastă. E foarte probabil ca el să repete ceea ce i-a zis părintele său duhovnicesc. Călătorind prin România, auzi adeseori astfel de mostre de învăţătură duhovnicească repetate de oameni foarte diferiţi. Acest fapt demonstrează respectul de care se bucură duhovnicii şi influenţa pe care o au în formarea gândirii ucenicilor lor. Faptul că aceeaşi învăţătură circulă în întreaga ţară sugerează poate că adevărul şi profunzimea învăţăturii este recunoscută şi preţuită; sau că ortodocşii din România au trebuit să supravieţuiască cu resurse relativ limitate, ceea ce a condus la repetarea aceloraşi învăţături. Aceasta poate să-i facă suspicioşi faţă de originalitate şi schimbare — lucru care le dă însă stabilitate în comparaţie cu dorinţa constantă de lucruri noi a creştinilor din Occident —, dar poate să-i facă şi să refuze un răspuns sensibil la mişcările şi concepţiile lumii postmoderne.

Un aspect al învăţăturii creştine pe care duhovnicii au dorit să îl sublinieze în trecut şi în prezent este natura catastrofală a păcatului. Păcatul trebuie luat foarte în serios, întrucât corupe spiritul uman în moduri adeseori ascunse pentru noi, iar lucrarea diavolilor nu trebuie niciodată subestimată. Totuşi duhovnicul trebuie să le amintească

---

[16] Cristian Pavel, intervievat în Timişoara, 1997.

[17] Ion Buga, *Pastorala*, Bucureşti, 1992, p. 104.

neîncetat ucenicilor săi că prin Hristos sunt îndeajuns de puternici să i se împotrivească. Nu trebuie să păcătuiască. Ca şi Iisus, se pot împotrivi ispitei, oricât de mare ar fi aceasta. Aşa ne-a spus un bătrân duhovnic de la mănăstirea Timişeni:

> „Iisus a fost ispitit în Ghetimani. Dacă suntem ispitiţi de diavol, trebuie să ne întoarcem spre Dumnezeu. Fiecare dintre noi se poate împotrivi păcatului prin puterea lui Dumnezeu. Trebuie să ne mărturisim păcatele din toată inima, cu deplină sinceritate, fără a ascunde ceva. Lacrimile curăţă foarte bine păcatul. Trebuie să ne scârbim de păcat şi să nu mai păcătuim iarăşi. Păcatul, chiar şi unul singur, e singurul obstacol între om şi Dumnezeu atunci când omul vine să se împărtăşească. Păcatul trebuie mărturisit. Credinciosul Îl primeşte în el pe Hristos. Trupul şi Sângele primite sunt cu adevărat Hristos. Cine primeşte Împărtăşania fără pregătire se aseamănă lui Iuda... Domnul rămâne în noi atât timp cât nu-L alungăm prin păcat. De îndată ce păcătuieşti, Dumnezeu te părăseşte. Deci trebuie să te spovedeşti şi să te cumineci iar cu El. Spovedeşte-te şi cuminecă-te cât de des simţi nevoia"[18].

Vedem aici o schimbare în atitudinea faţă spovedanie şi împărtăşire. Mai degrabă decât un eveniment special, trăit arareori, ele sunt menite să ne aducă unirea deplină cu Hristos. Părintele Negruţiu vede această comuniune cu Hristos realizabilă în viaţa noastră pământească. Afirmaţia că Hristos ne părăseşte îndată ce păcătuim pare că ar anula însăşi Taina Botezului prin care ne încorporăm Trupul lui Hristos. Ceea ce părintele Negruţiu vrea să spună e că păcatul îndepărtează experienţa intensă a prezenţei lui Hristos pe care ortodocşii o trăiesc după spovedanie şi împărtăşanie.

Răspunsul unui tânăr diacon [între timp hirotonit preot] arată o atitudine uşor diferită faţă de relaţia dintre spovedanie şi împărtăşanie:

---

[18] Părintele Negruţiu, intervievat la mănăstirea Timişeni, 1997.

„Pentru un diacon sau un preot între spovedanie şi împărtăşanie nu există o legătură nemijlocită. Aceasta nu pentru că preoţii ar fi mai buni decât laicii. Un preot ştie mai multe despre euharistie şi se poate controla mai bine decât un mirean. E bine ca majoritatea laicilor ortodocşi să nu se împărtăşească foarte des pentru că astfel pot pierde sentimentul sfinţeniei acestui act. Un preot vede toată viaţa sa cu ochi de creştin. Ca diacon caut să privesc fiecare moment al vieţii mele cu ochi de creştin. Împărtăşania nu îi face pe oameni drepţi — ea este scopul spre care tinde dreptatea"[19].

La prima vedere, această atitudine ar putea fi interpretată ca aroganţă clericală, însă ea exprimă idealul preoţesc de a rămâne suficient de adâncit în conştiinţa prezenţei lui Hristos pentru a-L putea primi sacramental în orice moment. Menţinerea în prezenţa lui Hristos e o garanţie a păstrării distanţei faţă de păcat, care pune o barieră între noi şi Hristos. În cazul mirenilor nu numai păcatul îi ţine departe de Hristos, ci şi preocuparea lor pentru lucrurile lumeşti, materiale, şi activitatea desfăşurată în medii care nu sunt centrate pe Dumnezeu. Date fiind realitatea păcatului şi faptul că majoritatea oamenilor duc vieţi legate inextricabil de o lume dezordonată, e emoţionant să vedem modul sensibil în care mulţi duhovnici menţin idealul desăvârşirii în paralel cu lucrurile cotidiene.

Ortodocşii români sunt extrem de critici faţă de tolerarea în Occident a relaţiilor sexuale în afara căsătoriei şi faţă de tolerarea homosexualităţii, dezgust izvorât din convingerea că aceasta este o stare de profundă păcătoşenie. Cum ar reacţiona un duhovnic la spovedirea acestor păcate? Dată fiind această intransigenţă, am remarcat cu surprindere că duhovnicii reacţionează cu multă înţelegere şi disponibilitate de a lucra cu răbdare până ce Dumnezeu va putea să lumineze acea persoană cu privire la păcatul ei.

---

[19] Călin Sămărghiţan, intervievat în Sibiu, 1997.

Un preot dintr-un cartier de blocuri spunea despre cei care au relații promiscue:

> „Le respect libertatea, dar nu le-aș da dezlegare să se împărtășească decât ocazional celor care declară că se vor căsători"[20].

Un student teolog s-a arătat nemulțumit de tratarea cu asprime a celor ce recunosc o orientare homosexuală:

> „E ca o boală. Nu operezi mai întâi. Încerci să tratezi și mai apoi operezi, dacă tratamentul nu reușește. Încerci să convingi. Să le întărești voința. Dacă vin să se spovedească, ei caută voia lui Dumnezeu, dar poate n-au puterea să o și facă"[21].

Acest tratament fusese aplicat unui tânăr pe care l-am întâlnit în tren, și care mi-a zis că și-a mărturisit păcatul nimănui altul decât părintelui Cleopa și fusese uimit că a primit iertare și dezlegare să se împărtășească. Și mitropolitul Timișoarei ne-a vorbit despre dezamăgirea sa față de tinerii ortodocși timișoreni care demonstraseră cu puțin timp înaintea interviului împotriva solicitării Uniunii Europene ca România să relaxeze legislația privitoare la relațiile homosexuale. Din punctul său de vedere,

> „homosexualitatea e un fel de boală. Un duhovnic n-ar trebui să respingă un om bolnav, ci ar trebui să-l îndrume în așa fel, încât boala sa să fie vindecată. M-am opus tinerilor noștri ortodocși care au afirmat public că homosexualii ar trebui întemnițați. Biserica nu folosește măsuri polițienești, ci tratează o persoană cu mijloace duhovnicești până când se vindecă. Spovedania și Euharistia sunt metode foarte eficiente de vindecare, nu închisoarea. Sunt sigur că un bun duhovnic care întâlnește un homosexual l-ar vindeca, întrucât aceasta este o dezordine fizică, dar cu dimensiune spirituală. Esențial este ca el să fie vindecat, nu ucis"[22].

---

[20] Pr. Eugen Jurca, intervievat în Timișoara, 1997.
[21] Dan Sabău, Timișoara, 1997.
[22] Mitropolitul Nicolae, intervievat în Timișoara, 1997.

În linii mari capelanul Universității din Timişoara a arătat o disponibilitate similară de a fi răbdător şi a nu se arăta şocat.

> „Principalele probleme pe care le întâlnesc la spovedanie sunt probleme de credință. Am descoperit că atunci când oamenii merg la biserică şi urmează poruncile, problemele de credință dispar. În cazul problemelor sexuale prefer să am o abordare blândă. Canonul 106 al Sinodului VI Ecumenic dă putere preotului să fie blând. Sexualitatea este cea mai frecventă problemă la studenți, mai ales din cauza unei educații insuficiente"[23].

Pentru părintele Marius Ioana, ca şi pentru ceilalți preoți care ne-au vorbit, harul sacramental şi învățătura trebuie să conlucreze în formarea unei persoane creştine. Prin har şi învățătură creştinii vor ajunge să înțeleagă ce anume este păcatul şi să-l evite.

Un alt preot a exprimat înțelegerea paternității duhovniceşti astfel încât ne ajută să înțelegem de ce legătura duhovnic/penitent, care pare a fi rigidă, nu este întotdeauna aşa:

> „Duhovnicul nu trebuie transformat într-un guru. Un guru dă instrucțiuni şi porunci. Un duhovnic te ajută să iei decizii. El se bizuie foarte mult pe libertatea de alegere. Nu vreau să constrâng, ci să conving"[24].

Nu trebuie să idealizăm. Mulți, poate cei mai mulți preoți sunt autoritari şi mai înclinați să poruncească decât să caute să ajute o persoană să ajungă la înțelegerea şi hotărârea potrivită. Tânărul preot citat mai sus e neobişnuit de deschis față de oameni şi foarte critic față de majoritatea clericilor. Este încurajator să vedem că şi în aspecte cum sunt cele legate de moralitatea sexuală, unde învățătura ortodoxă este lipsită de ambiguitate, unii preoți recunosc că nu pot da *sentințe*. Oamenii trebuie să fie convinşi, iar convinge-

---

[23] Pr. Marius Ioana, intervievat în Timişoara, 1997.

[24] Pr. Eugen Jurca, intervievat în 1997.

rea cere timp şi răbdare. Încercarea de a convinge arată şi respect pentru semen, care lipseşte atunci când un preot se bizuie doar pe autoritatea sa pentru a pune capăt păcatului. Această disponibilitate de a convinge şi nu de a porunci face parte şi ea din preocuparea duhovnicului ca oamenii să-şi asume răspunderea deplină pentru viaţa lor duhovnicească. Ca şi toate faptele lor, păcatele sunt şi ele răspunderea lor. Ei nu trebuie să fie dependenţi în mod patologic de părintele duhovnicesc, ci să înveţe de la el cum anume să se raporteze la Hristos cu încredere.

Spovedania în comunităţi

În încercarea de a înţelege rolul spovedaniei în Biserica Ortodoxă Română trebuie să reţinem faptul că, până de curând, România a avut o populaţie predominant rurală, cea mai mare parte a ei, şi cei mai cucernici creştini ortodocşi, trăind la sate. Această repartiţie începe să se schimbe şi auzim păreri ale unor tineri educaţi diferite de cele ale bătrânilor de la sate. Dar înţelegerea spovedaniei s-a format însă în comunităţile rurale, acolo unde toată lumea se cunoaşte şi nu există păcate sau virtuţi private. Patriarhul însuşi provine dintr-o astfel de comunitate rurală din Moldova, iar amintirile sale ne ajută să plasăm discuţia într-un context mai larg.

> „Văd acum satul meu natal ca pe o comunitate de oameni înţelepţi. Toţi erau buni credincioşi. Erau cu toţii credincioşi — bărbaţi şi femei — la fel ca părinţii mei, eu fiind născut într-o familie cu unsprezece copii... În sat, în seara dinaintea unei sărbători preotul trăgea clopotele la ora 5 seara. Dacă eram la câmp, încetam lucrul atunci întrucât începea sărbătoarea. Sărbătoarea avea deci şi o dimensiune fizică, nu doar spirituală. Cel puţin un membru al familiei mergea la biserică pentru a sfinţi întreaga familie. Înainte de a merge la biserică el cerea iertare celorlalţi membri ai familiei. Când ajungea la biserică, după ce săruta icoanele, el

săruta mâna celor mai în vârstă dintre enoriaşi şi naşilor, dacă erau prezenţi, cerându-le iertare"[25].

Spovedania începea după această recunoaştere reciprocă a păcătoşeniei, după această oferire şi primire reciprocă a iertării. Graniţele dintre acest act social şi spovedania sacramentală nu sunt clar delimitate, ci se suprapun. Într-o astfel de comunitate rurală oamenii ştiau în general cine trăia în păcate grele, cine nu putea sau nu trebuia să primească Împărtăşania. Satul conlucra şi la îndreptarea păcătosului. Spovedania şi dezlegarea aveau o dimensiune comunitară. Aceasta se manifestă mai puţin la oraş, iar tinerii din ziua de astăzi, care nu au crescut la sat fie au un sentiment personal, individualizat, al păcatului fie, aşa cum am descoperit la Timişoara, au găsit în comunitatea studenţească o viaţă în comuniune ce constituie un substitut potrivit al comunităţii săteşti. În chip tăcut, dar emoţionant, studenţii timişoreni pe care i-am cunoscut împărtăşeau creşterea împreună în viaţa creştină, spovedania şi urmarea povăţuirilor părinţilor duhovniceşti.

Pe de altă parte, accentul pus pe spovedania la un anumit preot la ţară poate ridica probleme pe care însuşi patriarhul le admite:

> „Sfinţii Părinţi spun că nu trebuie să ne schimbăm duhovnicii. Uneori, credincioşii exagerează această regulă, astfel încât atunci când se căsătoresc sau se mută în alt sat, cred că nu trebuie să-şi schimbe duhovnicul şi aşa ajung să renunţe la spovedanie."

Această înţelegere greşită, întâlnită în toate Bisericile, relevă faptul că oamenii îngăduie credinţei lor să se identifice profund cu o comunitate anume şi nu înţeleg că aceasta se referă în primul rând la Dumnezeu. Cu toate acestea, practica mergerii la acelaşi duhovnic — care cunoaşte familia, persoana şi împrejurările vieţii lor — e un principiu impor-

---

[25] Patriarhul Teoctist, intervievat la Bucureşti în 1997. Şi pr. Dan Sandu aminteşte despre aceeaşi tradiţie în satul natal, cincizeci de ani mai târziu!

tant care, potrivit învăţăturilor clericilor români, ar trebui schimbat doar în condiţii speciale.

> „Recomandăm ca oamenii să se adreseze duhovnicului la care pot ajunge cel mai uşor, întrucât puterea spovedaniei nu depinde de experienţa omului, ci este dată tuturor duhovnicilor. Spovedania liturgică trebuie făcută de credincios preotului din parohie. Preotul trebuie să cunoască sufletele enoriaşilor săi. În acest fel el se va putea afla în strâns contact cu familiile lor, cu tinerii şi va putea să înţeleagă situaţia lor reală"[26].

Preafericitul părinte patriarh insista atât de mult asupra rolului comunităţii în procesul căinţei încât era gata să recunoască că reconcilierea sacramentală poate fi găsită şi în afara spovedaniei formale şi dincolo de slujirea preotului:

> „În sensul larg al cuvântului, spovedania include pildă, sfat şi înţelepciune. Toţi călugării dintr-o mănăstire, toţi credincioşii, chiar şi femeile evlavioase, au aceste lucruri prin faptul că răspund unor întrebări despre credinţă şi practica religioasă. Omul poate vorbi despre necazurile sale unui semen, iar aceasta poate fi un fel de spovedanie; el poate primi un sfat care e o formă de sfat duhovnicesc. Pe toţi fraţii din mănăstire îi priveam ca pe nişte duhovnici şi am primit multă înţelepciune din cuvintele lor, ale tuturor"[27].

Aceste afirmaţii importante ne ajută să vedem spovedania ca parte din lucrarea lui Dumnezeu în comunitatea creştină. Spovedania nu trebuie să se limiteze la un eveniment individualizat, cum este privită adeseori în lumea secularizată, unde religia e de obicei izolată de „viaţa reală".

Epitimia

Cuvântul „epitimie" („pedeapsă") a cunoscut numeroase sensuri de-a lungul istoriei creştine. În latină, „penitenţă"

---

[26] Patriarhul Teoctist, intervievat în Bucureşti, 1997.
[27] Patriarhul Teoctist, intervievat în Bucureşti, 1997.

vine de la cuvântul latin *paenitere* care înseamnă „a regreta" şi şi-a păstrat sensul de expresie a regretului sau durerii. În unele secole modurile de exprimare a regretului accentuau suferinţa şi durerea. Mersul desculţ la Roma, acceptarea biciuirii, postul sever care slăbea sănătatea, toate dădeau penitenţei creştinului un sens de pedeapsă inconfortabilă, dureroasă chiar, pentru păcatele săvârşite[28]. Şi astăzi ea mai este folosită cu acelaşi sens în vorbirea curentă. În creştinătatea apuseană însă, penitenţa primită la sfârşitul confesiunii sau spovedaniei e în general un act caritabil, citirea unui psalm sau a unei scrieri care să completeze sfatul dat de părinte. În Biserica Ortodoxă Română această parte a Tainei Pocăinţei a păstrat o importanţă mult mai mare decât în alte părţi, chiar şi faţă de celelalte Biserici Ortodoxe. În Bisericile rusă şi greacă darea unui canon de penitenţă e ceva neobişnuit acum. În România însă practica impunerii de penitenţe după spovedanie e universală. În mod semnificativ, termenul folosit pentru a le descrie este „canon", termen care se referă la canoanele ortodoxe specifice pentru un anumit păcat. Am remarcat un dezacord printre cei intervievaţi cu privire la oportunitatea schimbării acestor canoane în practica religioasă contemporană. E limpede însă faptul că majoritatea preoţilor le modifică. Aşa declara şi profesorul Virgil Cândea:

> „În Ortodoxie nu modificăm canoanele şi epitimiile, care datează din secolul al XI-lea. Dar fiecare duhovnic le poate adapta pe propria răspundere. Problema noastră în aceste penitenţe nu e să dăm o satisfacţie lui Dumnezeu. Nu-L pot ofensa pe Dumnezeu pentru că El este mult prea mare. Problema noastră este să ne punem pe calea cea dreaptă — să ştergem păcatul şi sentimentul vinovăţiei şi să dobândim pacea"[29].

---

[28] Pentru că, potrivit lui *Latin Dictionary* al lui LEWIS & SHORTS, penitent derivă din *poena* (gr. *poine*), „pedeapsă", sensul se subînţelege.

[29] Profesorul Virgil Cândea, intervievat în Bucureşti, 1997.

Această afirmație cuprinde în ea două principii importante. Primul afirmă răspunderea preotului în actul spovedaniei, ceea ce înseamnă că el trebuie să-şi asume consecințele unei eventuale aprecieri eronate. Parte din relația sa cu fiul duhovnicesc stă în împărtăşirea responsabilității pentru păcat şi penitență. Există numeroase tradiții orale în România despre părinți duhovniceşti care impuneau canoane destul de severe credincioşilor — 400 de mătănii pe zi, de exemplu — dar care se ofereau să facă jumătate din ele ei înşişi. Însuşi părintele Cleopa, care a avut faima unui duhovnic strict, admite aplicări diferențiate pe măsura oamenilor:

> „Canonul să fie după măsura puterii fiecăruia. (...) Altul este din fire sănătos şi tare şi poate să postească şi să nu mănânce până seara; iar altul, săracul, dacă n-a mâncat de două-trei ori pe zi, cade jos"[30].

Într-o carte ulterioară el dezvoltă această idee:

> „Duhovnicul trebuie să țină măsura adevărului, adică să țină calea de mijloc între dragoste şi asprime, între acrivie, adică scumpătate, şi pogorământ. Să măsoare aşa cum îl învață Dumnezeu, de la caz la caz, dragostea cu dreptatea şi mustrarea cu răbdarea şi blândețea. Apoi, să dea canonul după măsura păcatului, după starea sufletească şi trupească a credinciosului şi potrivit cu practica şi Canoanele Bisericii"[31].

Pe de altă parte, capacitatea de adaptare a canoanelor tradiționale poate fi apreciabilă, cum arată un paroh cu experiență din Sibiu:

> „În general le cer oamenilor să spună rugăciuni şi să fie milostivi. Nu sunt în favoarea unor penitențe grele pentru că oamenii nu le împlinesc. I-aş ruga mai curând să ajute o familie sărmană, nişte copii săraci. Pentru adulter sau avort le cer să îmbrace un copil să-

[30] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 2, p. 12.
[31] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 5, p. 92.

rac (în locul opririi şapte ani de la Împărtăşanie) şi stărui că păcatul nu mai trebuie repetat... Scopul epitimiei este că persoana care o primeşte să trăiască sentimentul îndreptării şi o pedeapsă. Poţi da canoane în vederea unei educaţii religioase... Se poate ca penitentul să nu ştie nici o rugăciune sau să nu fi citit vreodată din Sfânta Scriptură, deci un astfel de canon îi poate deschide interesul. Încurajez lectura cărţilor religioase la care au acces... Uneori am mai oprit şi de la Împărtăşanie, dar nu pentru ani mulţi. Nu putem compara prezentul cu trecutul. Cred că Sfântul Vasile, dacă ar fi trăit astăzi, ar fi fost mai îngăduitor"[32].

În afirmaţiile de mai sus recunoaştem faptul că oamenii simt nevoia de a-şi ispăşi într-un fel sau altul păcatele. În acest sens, epitimia priveşte înapoi. Orientarea reală este însă spre viitor, spre creşterea în viaţa creştină. Al doilea aspect care trebuie observat aici este că epitimia nu e adresată lui Dumnezeu. Nu este menită să potolească mânia lui Dumnezeu. Ea îl priveşte pe penitent, fiind destinată să restaureze un comportament creştin adecvat. Părintele Mihai spune mai departe:

„Un canon nu se face pentru merit. Nu se face pentru vindecare sau iertare. Este menit mai degrabă să înveţe şi să formeze. Nu e un act juridic prin care se dobândeşte o virtute. Într-un fel este o pedeapsă — trebuie să simţi că îndeplineşti aceste canoane nu ca să-L obligi pe Dumnezeu să te facă drept, ci ca să îţi arăţi că ai greşit şi că simţi acest lucru. E o unealtă pe care o foloseşti tu însuţi. Epitimia nu se îndreaptă spre Dumnezeu, ci împotriva păcatului. Ea ajută voinţa şi dorinţa de a lupta împotriva păcatului. Te întăreşte, dar nu câştigă automat mila lui Dumnezeu"[33].

Aceasta este şi opinia unui profesor din Bucureşti.

---

[32] Pr. Mihai Sămărghiţan, intervievat în Sibiu, 1997.
[33] Pr. Mihai Sămărghiţan, intervievat în Sibiu, 1997.

„La spovedanie, preotul dă epitimii şi sfaturi care ne ajută să câştigăm şi să ne asigurăm pe viitor iertarea dată de Dumnezeu"[34].

Chiar şi aşa, canonul nu este doar o recomandare utilă ce poate fi acceptată sau uitată. Părintele Cleopa spune cu fermitate:

„Cel ce a primit canon şi nu-l face, nu se poate curăţa de lepra păcatului şi nici sufletul său nu este slobozit din robia dracilor"[35].

Încă şi mai riguros a fost profesorul de teologie morală din Sibiu, dar preocuparea lui era să garanteze o căinţă reală şi îndeajuns de profundă pentru a se confrunta cu natura serioasă a păcatului:

„În privinţa epitimiei duhovnicul poate folosi toate canoanele. Nu este vorba de rigorism, ci de realism. Nu există iertare mai mare decât pocăinţa. Fără canoane nu există pocăinţă. Duhovnicii de astăzi răspund la păcate cu indulgenţă. Duhovnicul ar trebui să impună standarde mai înalte. Duhovnicul căruia îi este milă de fiul duhovnicesc nu este bun pentru el"[36].

Epitimiile deci nu se referă doar la canoanele instituite pentru anumite păcate, ci la tipul de sfat dat pentru depăşirea unui păcat persistent. Un tânăr student teolog, care recunoştea că era cam iute de fire, spunea:

„Canoanele oferă o imagine realistă a vieţii duhovniceşti. Ele duc la o mai bună înţelegere de sine. Majoritatea canoanelor se referă la lucruri concrete: «Spune rugăciunea lui Iisus înainte de a te enerva». Învăţătura vizează comportamentul"[37].

O tânără credincioasă vedea şi ea canoanele într-o lumină la fel de pozitivă:

---

[34] Cf. I. BUGA, *Pastorala*, p. 104 sq.
[35] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 2, p. 11.
[36] Pr. Ilie Moldovan, intervievat în Sibiu, 1997.
[37] Dan Sabău, intervievat în Timişoara, 1997.

„Canoanele mă ajută să rezolv problemele cu care mă confrunt. Acesta este scopul lor. Nu sunt o pedeapsă. Duhovnicul meu îmi dă să citesc şi să mă rog"[38].

Un preot sublinia faptul că la spovedanie el are de-a face cu oameni răniţi, a căror principală nevoie este să fie vindecaţi şi să-şi recapete vigoarea şi sănătatea:

„Canoanele îi ajută pe oameni să redevină drepţi. Ele sunt menite să vindece, dar includ şi învăţătură şi rugăciune. Ele caută să ajute persoana să-şi asume răspunderea. Dacă salvezi pe cineva de la înec nu îl baţi, ci îl resuscitezi"[39].

Această dimensiune terapeutică a epitimiei o accentuează şi episcopul Kallistos Ware drept specifică creştinismului răsăritean:

„Concepţia juridică despre spovedanie se va concentra pe Hristos Judecătorul care ne dă iertarea pentru vina noastră. Concepţia terapeutică se concentrează pe taina vindecării. Ea va implica întreaga viaţă şi este strâns legată de vindecare... Epitimiile fac parte din procesul de vindecare. Hristos este Chirurgul. Preotul e asistentul care-l aduce pe pacient în sala de operaţie. Epitimia este medicamentul care ne ajută să ne refacem. Deşi suntem iertaţi, se poate să nu fim numaidecât pregătiţi pentru Împărtăşanie"[40].

Plecând de la faptul că în Bisericile rusă şi greacă nu se dau de regulă epitimii, episcopul Kallistos crede că ele ar trebui date *mai mult* într-un context monahal decât într-unul parohial. Călugării pot impune un tip de ascultare potrivit numai pentru monahism. Ceilalţi oameni trebuie să înveţe să îşi urmeze propria conştiinţă. Acest lucru sugerează că în România practica spovedaniei este mai puternic influenţată de practica monahală decât este cazul în

---

[38] Laura Maruşter, intervievată în Timişoara, 1997.
[39] Pr. Marius Ioana, intervievat în Timişoara, 1997.
[40] Intervievat în Oxford, 1998.

general în Bisericile Ortodoxe. Nu este surprinzător, având în vedere înalta prețuire dată mănăstirilor și locul central ocupat de acestea în Biserica Ortodoxă și istoria națiunii române. Practica spovedaniei ne oferă, așadar, o perspectivă utilă asupra tradiției paternității duhovnicești în România, atât de adânc influențată de concepția monahală despre ascultare.

Probabilitatea ca practica spovedaniei în România să fie influențată de disciplina monahală ridică problema tuturor genurilor de exigențe extreme destinate călugărilor dar care sunt impuse și mirenilor; să ne gândim, de exemplu, la călugării din deșert care din ascultare udau bețe de lemn uscate ani în șir. O parte din rezervele exprimate anterior față de alegerea unui duhovnic monah se întemeiază pe această temere, fără îndoială cu anumită justificare. Un student cu o viziune foarte modernă despre viață nu consideră că a primit canoane care să-i zdrobească voința.

> „Scopul unui canon e de a mă face responsabil și să am o poziție clară fața de problemele pe care le am. Mă ajută să găsesc răspunsuri la problemele mele. N-am primit vreun canon pe care să-l văd drept o pedeapsă. Nici nu mi s-a părut vreodată că duhovnicul meu ar încerca să-mi înfrângă voința. Încearcă mai curând să o reorienteze. Duhovnicul meu vede voința drept un fel de energie, care nu poate fi oprită; dar trebuie bine orientată. Fără voință omul nu mai este persoană"[41].

În această acceptare a epitimiei/penitenței ca parte integrantă a spovedaniei se revelează importanța învățăturii despre sinergie în teologia ortodoxă. Mântuirea vine de la Dumnezeu, dar Dumnezeu cere conlucrarea oamenilor. Ei lucrează împreună cu Dumnezeu pentru a-și desăvârși sufletele. Nu e de ajuns să primești iertarea de păcat și să-ți urmezi drumul ca și mai înainte. Harul sfințitor al dezle-

[41] Constantin Jinga, intervievat în Timișoara, 1997.

gării e orientat spre viitor, nu doar spre trecut. El cere un răspuns adecvat din partea omului:

> „Ca să primeşti iertare nu e de ajuns doar harul lui Dumnezeu; e nevoie şi de contribuţia penitentului. Sinergia înseamnă har, credinţă şi fapte bune. Credinţa şi faptele depind de efortul omului. Prin acestea persoana devine un om nou, iar prin Împărtăşanie primeşte o putere specială pentru a nu mai păcătui"[42].

De ce să te spovedeşti?

Încercând să înţelegem rolul spovedaniei în viaţa creştinilor credincioşi ne lovim de problemele nemijlocite ale păcatului şi problemele practice ridicate de spovedaniile individuale. Este important să vedem rolul pe care această Sfântă Taină îl joacă în drumul pe care fiecare creştin caută să-l facă alături de Dumnezeu. Penitenţa înseamnă mai mult decât să fii iertat din când în când, ca un duş pe care-l faci din când în când ca să te cureţi de praf. Căinţa este în viaţa creştină o mişcare care trebuie mereu explorată, repetată, aprofundată. E şi unul dintre aspectele cele mai rodnice ale vieţii creştine şi astfel patriarhul Teoctist a încercat să exprime importanţa spovedaniei în termeni de căinţă:

> „O viaţă duhovnicească autentic creştină nu poate fi continuă şi nu poate progresa fără căinţă. Duhovnicul este cel care poate pune la încercare şi observa nivelul de pocăinţă al fiecăruia. Duhovnicul are o autoritate maximă asupra persoanei care i se spovedeşte. Duhovnicul e mai mare chiar decât mine ca patriarh. Rolul duhovnicului în Ortodoxie e acela de a zidi chipul lui Hristos în om... Doar atunci când credincioşii se căiesc şi primesc iertare de la Dumnezeu prin spovedanie înaintează spre Dumnezeu"[43].

---

[42] Patriarhul Teoctist, intervievat în Bucureşti, 1997.
[43] Patriarhul Teoctist, intervievat în Bucureşti, 1997.

Preasfinţitul Laurenţiu Streza se exprimă aproape identic:

> „Scopul spovedaniei nu este doar acela de a fi dezlegat, ci de a progresa, de a călători mână în mână cu Hristos. Aceasta pentru că atunci când te împărtăşeşti trebuie să Îl iei pe Hristos în tine. Devii hristofor — purtător de Hristos"[44].

Conştientizarea faptului că Îl poartă în sine pe Hristos îl îndeamnă pe credinciosul ortodox evlavios să ia în serios spovedania. Importanţa dată drumului întregii vieţi creştine îl duce pe creştin la un duhovnic pentru a primi sfat, ceea ce depăşeşte simpla primire a iertării de păcatele trecutului. Putem de aceea să încheiem această secţiune cu o privire asupra câtorva din învăţăturile părintelui Cleopa Ilie despre spovedanie comparându-le cu cele spuse mai sus.

Părintele Cleopa despre spovedanie

Pentru părintele Cleopa spovedania ţine de lucrurile urgente. Păcatul nu trebuie tratat cu uşurinţă, nici nu trebuie lăsat până când apar împrejurări favorabile pentru a ne ocupa de el. Adresându-se unui grup de credincioşi simpli el le spunea:

> „Deci, când vezi că eşti bolnav de moarte, nu alerga la doctor, că poate te omoară acela şi mori nemărturisit. Întâi spovedeşte-te şi apoi du-te şi la doctor, dacă este cazul, dar tu să fii mărturisit. Dacă ai murit, gata, te-ai uşurat!"[45].

Un sfat atât de practic şi inflexibil subliniază convingerea sa că spovedania nu e doar un mijloc de a fi mai bun în această lume. Este o chestiune de rai şi de iad, de viaţă şi de moarte, mai importantă decât sănătatea fizică, pentru că priveşte viaţa veşnică, nu doar cea lumească. Totuşi părintele Cleopa nu vedea spovedania doar în termeni de pregătire pentru moarte. În comun cu cele de mai sus, el

---

[44] Intervievat în Caransebeş, 1997.
[45] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 2, p. 11.

încurajează spovedania frecventă şi înşiră cinci avantaje ale acestei practici.

> „— Primul folos al desei spovedanii este acela că păcatul nu prinde rădăcini în noi şi se strică din suflet cuibul Satanei. (...)
> — Al doilea folos al desei spovedanii este că omul ţine minte uşor greşelile făcute de la ultima spovedanie. (...) Ca spovedania să fie bună trebuie să fie sinceră şi curată. (...)
> — Al treilea folos al celui ce se mărturiseşte des, chiar dacă i s-ar întâmpla să cadă într-un păcat de moarte, îndată aleargă şi se mărturiseşte şi intră în harul lui Dumnezeu, şi nu suferă să aibă pe conştiinţă greutatea păcatului...
> — Al patrulea folos al desei spovedanii este că pe un credincios ca acesta îl află moartea curăţit şi în harul lui Dumnezeu...
> — Al cincilea folos al desei spovedanii este că unul ca acesta se opreşte şi se înfrâneză de la păcate, aducându-şi aminte că după puţine zile se va mărturisi din nou”[46].

Astfel de învăţături aspre şi bine rânduite sunt tipice pentru părintele Cleopa, care avea o experienţă de o viaţă în predica adresată oamenilor simpli şi evlavioşi din Moldova. În ce priveşte obiectul spovedaniei, pe lângă păcatele de moarte, părintele Cleopa insistă pe îndemnul tuturor preoţilor — acela de a nu omite nimic.

> „Să nu credeţi dumneavoastră că păcatele mici nu sunt grave! Şi pe acelea trebuie să le mărturisim, că auzi ce spune Evanghelia: «Nimic necurat nu va intra întru Împărăţia cerurilor»”[47].

Părintele Cleopa voia ca oamenii să îşi asume răspunderea pentru păcatele lor. Acest lucru se face pe două căi. În

---

[46] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 2, p. 18–20.
[47] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 2, p. 22, citând liber din *Efeseni* 5, 5.

primul rând prin îndepărtarea ispitei de a arunca vina asupra altora, nu numai pentru că astfel se evită răspunderea, ci şi pentru că acest lucru introduce păcatul în spovedanie. „Spovedania să nu fie prihănitoare, adică să nu dăm vina pe nimeni (...), nici chiar pe diavoli"[48].

În al doilea rând, insistă el, oamenii pot evita păcatul dacă doresc cu adevărat acest lucru.

> „Omul are atâta putere împotriva păcatului, că toţi diavolii din iad, dacă ar veni, n-au ce-i face, dacă vrea să nu facă păcatul; căci i-a dat Dumnezeu o putere mare, de la Botez, să biruiască ispitele diavolilor"[49].

Este o afirmaţie ce pare excesiv de optimistă creştinilor occidentali care se identifică cu Sfântul Pavel din *Epistola către Romani* 7, care recunoştea neputinţa de a face mereu ceea ce este bine şi de a se abţine de la cele rele. Nu stă în firea nemântuită a omului să urmeze căile lui Dumnezeu şi chiar dacă prin botez această natură este restaurată în noi, ca în toate lucrurile ce ţin de viaţa creştină, buna ei funcţionare nu poate fi pur şi simplu presupusă. La zidirea vieţii creştine se lucrează în permanenţă. Ne adresăm unui duhovnic, căutându-i sfatul în primul rând pentru a învăţa să folosim puterea pe care ne-a dat-o Dumnezeu. Părintele Cleopa va fi considerat că miezul problemei stă în „dorinţa de a păcătui". Realitatea este că oamenii doresc să păcătuiască, indiferent ce zic şi adeseori indiferent de ceea ce cred că simt. Scopul vieţii ascetice în interiorul şi în afara monahismului este acela de a curăţi şi întări voinţa, de a îngădui harului dumnezeiesc să intre în adâncurile ei şi să o schimbe într-o voinţă care caută să facă mereu voia lui Dumnezeu. Pare o sarcină grea, mai presus de puterile noastre. Dar părintele Cleopa respinge deznădejdea amintindu-ne că Dumnezeu este aici, înţelegându-ne şi întărindu-ne chiar şi în păcatul nostru.

---

[48] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 2, p. 9.
[49] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 2, p. 20–21.

„În bunătatea Lui cea fără de margini, El ştie neputinţa noastră, că greşim cu voie şi fără voie, cu ştiinţă şi cu neştiinţă. Nu este clipă când nu greşim înaintea Domnului. Dar nimeni nu ştie firea omului mai mult ca Dumnezeu, căci El ne-a făcut din nimic. De aceea, cum ne întoarcem către El cu lacrimi, cu părere de rău, cu spovedanie curată, ne şi iartă"[50].

În cele din urmă Dumnezeu este Cel care ne mântuieşte. Nu ne mântuim noi înşine. Cu toată natura ei profund personală, Taina Spovedaniei rămâne în mâna lui Dumnezeu, nu a noastră. Fiecare duhovnic trebuie să fie conştient că nu lucrarea lui, nu sfaturile lui, ci lucrarea şi harul lui Dumnezeu care lucrează în el îl aduc pe păcătos la viaţă şi-l aşază pe calea spre Dumnezeu. Oamenii vin la duhovnici precum părintele Cleopa întrucât simt apropierea lor de Dumnezeu. Această apropiere face ca spovedania să nu mai fie înfricoşătoare, ci alinătoare, întrucât prin prezenţa lui Dumnezeu manifestată în duhovnic penitentul descoperă iubirea, mila, compasiunea şi înţelegerea care transformă spovedania într-un act de iubire, în care se intră cu recunoştinţă şi cu bucurie dătătoare de viaţă.

[50] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 2, p. 14.

7

Calea spre Dumnezeu

Numai în libertate îşi poate alege ucenicul drumul lui[1].

Practica spovedaniei şi îndrumarea duhovnicească pot părea restrictive creştinilor moderni, obişnuiţi să ia singuri deciziile în viaţă, convinşi că doar ei ştiu cum ar trebui să se dezvolte relaţia lor cu Dumnezeu. Un părinte duhovnicesc poate părea o figură tiranică, dominatoare, lipsindu-l pe creştinul sensibil de acel tip de libertate de care are nevoie ca să crească într-o iubire încrezătoare pentru Dumnezeu. Am văzut deja că tradiţia paternităţii duhovniceşti în România are sensibilitatea şi blândeţea caracteristice bunilor părinţi. În acest capitol vom prezenta mai întâi importanţa libertăţii în creşterea spre Dumnezeu a personalităţii creştinului, apoi vom privi spre scopul acestui drum: îndumnezeirea (*theosis*) şi nepătimirea (*apatheia*), două dintre cele mai răstălmăcite caracteristici ale învăţăturii ortodoxe despre viaţa duhovnicească. Aceasta ne conduce spre o discuţie despre asceză, nevoinţa fiind mijlocul prin care se realizează nepătimirea şi îndumnezeirea.

O minunată imagine care ne vine din tradiţia Părinţilor deşertului este aceea a tânărului călugăr care-i cere unui călugăr mai bătrân: „Părinte, dă-mi un cuvânt!" Cererea s-a repetat de-a lungul secolelor şi rămâne fundamentală pentru tradiţia ortodoxă a paternităţii duhovniceşti. Ucenicii, bărbaţi sau femei, laici sau călugări, s-au adunat la picioarele marilor duhovnici, uneori cu întrebări precise, dar cel mai adeseori cu simpla cerere: „Părinte, dă-mi un

---

[1] † ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Tradiţie şi libertate*, 1995, p. 146.

cuvânt". Această cerere presupune mai multe lucruri. Primul, că, dacă vine, răspunsul merită să fie ascultat. Nu simpla curiozitate l-a îndemnat pe ucenic să îl ceară. Motivul nu e nici un fel de diletantism spiritual, ci presupune că părintele duhovnicesc rosteşte cuvinte care vin de la Dumnezeu, cuvinte care vor avea o semnificaţie unică şi particulară în viaţa ucenicului. Pe de altă parte, el are o semnificaţie personală. Cel care întreabă nu cere o predică generalizată sau afirmarea generală a unui adevăr teologic. Vrea un cuvânt care să-i vorbească, un sfat scurt şi care să-i îndrepte paşii către Dumnezeu. O a doua presupunere, mult mai importantă, este că atunci când primeşte cuvântul, el îl va putea şi urma. N-ar avea nici un sens să ceară sfat sau povaţă, dacă n-ar avea nici intenţia, nici posibilitatea de a asuma ceea ce i se dă. Ortodoxia, ca şi alte tradiţii creştine de altfel, vede voinţa umană slăbită de căderea protopărinţilor, dar nu iremediabil distrusă. Ca persoane intrăm în această viaţă cu o voinţă slăbită şi o natură care va încerca mereu să aleagă calea cea mai uşoară. Suntem asaltaţi de ispite şi de exemple negative, iar voinţa capătă cu uşurinţă obiceiuri rele, ba chiar păcătoase. Dar avem şi puterea de a alege o altă cale şi odată aleasă, putem acţiona altfel. Dintre toate sfaturile date în viaţa duhovnicească, cea mai comună povaţă e să alegem corect. Voinţa trebuie educată să aleagă bine. Trebuie întărită, astfel încât să se poată ţine de ceea ce a ales. E adevărat, firește, că nu poate face aceasta singură. Ortodoxia a fost adeseori acuzată de pelagianism (de la numele călugărului Pelagius), potrivit căruia „omul poate face primii paşi fundamentali spre mântuire prin eforturi proprii, fără ajutorul harului"[2]. Acuza este nefondată din moment ce învăţăturile lui Pelagius n-au ajuns niciodată în Răsărit şi astfel părerile sale eretice n-au declanşat discuţiile lungi asupra responsabilităţii umane pentru mântuirea sufletului care au avut loc în Occident pe vremea Fericitului Augustin († 430). Ortodoxia n-a fost

[2] *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, 1997, p. 1248.

nevoită să răspundă nici controversei privind îndreptarea prin credinţă sau fapte bune, care a modelat o mare parte din înţelegerea occidentală privitoare la răspunsul dat de om lui Dumnezeu începând din secolul al XVI-lea. S-ar părea că mai degrabă Platon decât Pelagius e sursa accentului pus pe efortul personal în viaţa spirituală. Aşa scrie Anthony Meredith:

> „Creştinii au învăţat de la Platon nu doar importanţa încordării în slujba lui Dumnezeu şi a realizării idealului, ci şi ceva de mare importanţă despre natura scopului ce trebuie urmărit"[3].

Platon însuşi arată cât de exigent este acest proces şi cum cere schimbarea vieţii:

> „... după cum ochiul nu e în stare să se întoarcă spre strălucire dinspre întuneric decât laolaltă cu întreg corpul, la fel această capacitate prezentă în sufletul fiecăruia, ca şi organul prin care fiecare cunoaşte, trebuie să se răsucească împreună cu întreg sufletul dinspre tărâmul devenirii, până ce ar ajunge să privească la ceea-ce-este şi la măreaţa lui strălucire"[4].

Dumnezeu merită oricâtă luptă ascetică. Creştinismul ortodox are însă propriile lui moduri de a insista asupra faptului că viaţa creştină necesită sprijinul constant şi intervenţia lui Dumnezeu şi că, oricât de multă responsabilitate au oamenii faţă de viaţa lor creştină, ei nu pot lucra singuri. O mare parte din secolele de luptă pentru a cristalizarea unei învăţături corecte despre Sfânta Treime s-a consumat pentru a asigura rolul activ al Fiului şi al Sfântului Duh în viaţa omului. În *Filocalie* textul cel mai des repetat este „Fără Mine nu puteţi face nimic" (*Ioan* 15, 5). E la fel de adevărat însă că, fără conlucrarea noastră liberă, Dumnezeu nu ne poate mântui. Ca să alegem binele trebuie să fim

---

3 A. MEREDITH, *The Cappadocians*, Londra, 1995, p. 12.

4 *Republica* VII, 518C [trad. rom. A. Cornea: PLATON, *Opere* V, Bucureşti, 1986, p. 317].

liberi. Dumnezeu ne constrânge la un anumit comportament pentru că doreşte dragostea noastră. Prin natura ei, iubirea nu poate fi impusă, ci trebuie oferită de bunăvoie. Unul dintre primele ţeluri ale vieţii duhovniceşti e să dobândim acea libertate.

E vorba de libertate, nu de libertinaj. Înţelegerea creştină a libertăţii e înrădăcinată în credinţa biblică că fiecare persoană a fost creată după chipul lui Dumnezeu şi trebuie să fie încurajată să lucreze ca fiu al lui Dumnezeu. Încrederea aceasta nu va fi întotdeauna meritată, dar ea trebuie acordată dacă e să fie deprinsă libertatea. Un părinte duhovnicesc trebuie să aibă încredere în ucenicul său, şi invers. Cât de departe merge această încredere ţine de discernământul pe care un părinte duhovnicesc trebuie să-l exercite atunci când dă sfaturi şi îndemnuri celor ce vin la el. Încrederea e cea care transformă relaţia dintr-una autocratică, dictatorială sau opresivă într-una dătătoare de viaţă, deoarece încrederea este un aspect al iubirii, iar iubirea e fundamentală pentru creşterea în viaţa creştină. Iată cum surprinde acest lucru un autor duhovnicesc român: „Numai în perspectiva şi în climatul iubirii (...) autoritatea nu mai înseamnă tiranie, iar libertatea nu mai înseamnă anarhie"[5].

Oricare ar fi exigenţele cerute unei persoane în drum spre Dumnezeu, nu trebuie uitat nici o clipă că iubirea le subîntinde pe toate şi că ea este scopul lor. Un lucru foarte simplu şi frumos exprimat de un cunoscut părinte duhovnicesc din România:

> „Să ne iubim cu adevărat unii pe alţii. Să încercăm să iubim pe toată lumea, indiferent dacă se cheamă bună sau rea. Să iubim mult, şi să iubim frumos. Să iubim rana şi pe cel care ne-a făcut rana. Să ştim să fumăm pe Hristos de la semenii noştri. El stă ascuns la cei pe care noi nu-i iubim"[6].

---

5 † ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, 1995, p. 78.

6 Părintele Arsenie Papacioc, citat de I. BĂLAN, *Convorbiri duhovniceşti* I, p. 461.

Ultimele două propoziții arată că părintele Arsenie nu se lasă dus de sentimentalism în ceea ce privește simțămintele de dragoste față de lume. Trebuie să năzuim să iubim întreaga lume pentru că Dumnezeu o face mai întâi, iar noi vrem să devenim una cu El. Mulți oameni din lume sunt însă răi și nu sunt ușor de iubit de cei ce n-au învățat să-i vadă așa cum Dumnezeu îi vede. Aceștia ne vor răni așa cum l-au rănit și pe Iisus. Rănile vor pune la încercare dragostea noastră și, dacă răspundem corect, ele ne vor învăța să iubim. Așa spunea un călugăr care a petrecut zece ani în închisorile comuniste din România: „Nu bătăile m-au durut, ci sentimentul răutății din cei care mă băteau m-a întristat cu adevărat"[7]. Era mâhnit că oameni făcuți după chipul lui Dumnezeu puteau avea în ei atâta răutate. E o experiență comună tuturor celor care au suferit torturi și chinuri în numele lui Hristos. Aceștia descoperă în ei înșiși o adâncă preocupare pentru torționari, care sunt și ei copii ai lui Dumnezeu și trebuie iubiți în ciuda răului în care au căzut.

Îndumnezeirea

O iubire atât de imensă trece limpede dincolo de natură. Ea vine de la Dumnezeu și este un semn de participare la natura/viața lui Dumnezeu. Participarea noastră la natura/viața lui Dumnezeu începe la Botez, altfel botezarea în Hristos n-ar mai avea nici un sens. Dar creșterea în Hristos, lăsarea Lui să ia chip în noi și împărtășirea de natura/viața lui Dumnezeu e o sarcină de o viață; e marea sarcină a vieții creștine care continuă și dincolo de moarte. Și dacă învățătura Sfântului Grigore al Nyssei despre *epectază*, „mișcarea de înălțare continuă a spiritelor create spre spiritul necreat și infinit al lui Dumnezeu"[8], este acceptată, progresul nu se termină cu adevărat niciodată. Acesta este procesul îndumnezeirii (*theosis*). E atât de central pentru spiritualitatea

---

[7] Părintele Pantelimon, intervievat la mănăstirea Ghighiu, 1997.

[8] A. MEREDITH, p. 138. GRIGORIE AL NYSSEI, *Viața lui Moise* 2, 242–246 [trad. rom. pr. I. Buga, *PSB* 29, 1982, p. 22–23 și 90–91].

ortodoxă, încât un tânăr preot din Ploieşti[9] a fost în stare să-l descrie instantaneu:

> „Omul este chemat să fie asemenea lui Dumnezeu. El este făcut după chipul lui Dumnezeu şi trebuie să aspire spre o asemănare cu Dumnezeu, să devină el însuşi dumnezeu. Îndumnezeirea naturii umane a fost făcută de Iisus Hristos prin învăţătura Sa, şi se continuă prin comuniunea cu El şi prin legătura dintre Hristos şi Biserica Sa. Omul îndumnezeit e cel care descoperă cerul aici pe pământ. După căderea protopărinţilor în sufletul omului a rămas o nostalgie după cer şi, în toată istoria lui, omul tânjeşte după el. Acum, în secolul al XX-lea, este greu să înţelegem relaţia cu Dumnezeu. Astăzi trebuie să alegem repede, fiindcă toate se petrec rapid. Omul trebuie să aleagă între ceea ce se vede şi pare adevărat şi ceea ce este adevărat, dar nevăzut. Omul nu poate avea o legătură reală cu Dumnezeu doar întorcându-se spre Dumnezeu. Ca să-şi descopere comoara din inimă, omul trebuie să-şi scruteze inima şi să-L descopere acolo pe Dumnezeu. El însuşi va deveni prin nevoinţă ca Dumnezeu. Îndumnezeirea omului înseamnă eliberarea lui de tot ce ţine de rău. Înseamnă de asemenea unirea ontologică cu Dumnezeu. Îndumnezeirea înseamnă înălţarea duhovnicească a omului. Omul nu se îndumnezeieşte stând pe loc, ci mişcându-se spre Dumnezeu[10]."

Afirmaţia tânărului preot că omul se îndumnezeieşte „prin nevoinţă" este evident o exagerare, deşi în predici şi în convorbiri mulţi preoţi şi călugări aveau să spună acelaşi lucru. Accentul pus pe responsabilitatea individuală şi dorinţa de a-i face pe oameni să persevereze îi fac pe preoţi în predici să sugereze că putem face acest lucru singuri. Aceste exprimări trebuie văzute însă în contextul unei vieţi trăite în Biserică şi Liturghie care face foarte limpede pre-

---

[9] Pr. Ioanin Chilian, intervievat în 1997.

[10] Cf. GRIGORIE AL NYSSEI, *Viaţa lui Moise* 2, 242 [*PSB* 29, 1982, p. 94–95].

zența atoateînvăluitoare a lui Dumnezeu. Modul foarte serios în care i-am văzut pe oameni pregătindu-se pentru Taina Spovedaniei şi Împărtăşaniei face parte din acceptarea responsabilității personale pentru mântuire. Dar aceste Taine arată fără nici un echivoc că întreaga lucrare de sfințire vine de fapt de la Dumnezeu. Această relație dintre efortul personal şi Taine oferă o expresie adecvată procesului sinergic de sfințire. În spatele afirmației preotului de mai sus stă însă o îndelungată tradiție patristică la care ne vom referi acum.

Una dintre problemele principale pe care oamenii moderni le au cu noțiunea de îndumnezeire provine dintr-o neînțelegere a învățăturii creştine despre natura lumii materiale. Moştenirea noastră neoplatonică ne-a lăsat sentimentul că toată materia este rea şi în contrast total cu natura spirituală a lui Dumnezeu, care este țelul spiritual spre care aspirăm. O astfel de înțelegere elimină orice posibilitate a naturii umane de a fi transformată în natura/viața lui Dumnezeu. Tot ce se poate spera este doar ca sufletul să lase în urmă ceea ce e material şi să se înalțe spre Dumnezeu. Dacă e adevărat că spiritualitatea creştină tinde să accentueze foarte tare păcătoşenia umanității şi nevoia de a fi mântuiți de păcat şi a ajunge în mâinile lui Dumnezeu, în fapt creştinismul a insistat întotdeauna că *nu* acesta este lucrul la care să ne aşteptăm, pentru că lumea pe care Dumnezeu a creat-o nu este rea în sine. În tradiția ascetică creştină o mare atenție este dată controlului trupului şi patimilor trupeşti şi cultivării minții. De aici e uşor să se creeze impresia că, în sine, creştinismul se opune trupului şi naturii lui materiale. Mulți creştini au căzut într-un fel de dualism platonic care acceptă că materia e complet diferită de spirit şi nu poate face parte dintr-o viață spirituală adevărată. Această opoziție față de lumea materială nu este învățătura Bisericii, nici din Răsărit, nici din Apus. Oricât de puternic accentuează teologia dezastrul păcatului şi consecințele lui catastrofale asupra naturii umane, creştinii să nu uite că, potrivit referatului biblic, omul a fost creat de Dumnezeu. Dumnezeu, Care este bunătate absolută, nu

poate crea ceva rău, fiindcă „Dumnezeu a creat omul după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a creat pe el; bărbat şi femeie, l-a creat pe el" (*Facerea* 1, 31). Sfântul Ioan Damaschinul, printre mulţi alţii, insistă că materia însăşi nu este rea. „Nu defăima materia, spune el, căci nu este netrebnică. Nimic nu este netrebnic din ceea ce este făcut de Dumnezeu"[11].

Dumnezeu nu l-a făcut bun doar pe om, ci le-a făcut bune pe toate celelalte: „Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut, bărbat şi femeie l-a făcut pe el" (*Facerea* 1, 27). Ce este acest chip? Pentru Sfântul Pavel „chipul" este Hristos (*1 Corinteni* 4, 4–6 şi 15, 49; *Coloseni* 1, 15): „Hristos este chipul Dumnezeului Celui nevăzut" şi acest chip devine al nostru pe măsură ce căutăm să ajungem la „măsura vârstei plinătăţii lui Hristos" (*Efeseni* 4, 13). Sfinţii Părinţi urmează învăţătura Sfântului Pavel, potrivit căreia Hristos este icoana sau „chipul lui Dumnezeu", iar omul este creat după chipul lui Dumnezeu, adică după chipul lui Hristos[12]. Totuşi, oamenii nu trebuie să presupună că, fiind creaţi după chipul lui Dumnezeu, mântuirea le este asigurată. Deşi suntem creaţi după chipul Celei de-a Doua Persoane a Sfintei Treimi, nu suntem de natură divină. Între natura umană şi cea divină rămâne o prăpastie. „Toate lucrurile sunt departe de Dumnezeu nu prin loc, ci prin natură"[13]. Această prăpastie a putut fi depăşită numai prin Întruparea şi coborârea plină de dragoste a lui Dumnezeu într-un trup omenesc.

Importanţa chipului lui Dumnezeu în om nu înseamnă doar că avem o temelie pe care o putem recupera şi pe care putem construi. Sfântul Grigorie Palama vede chipul lui Dumnezeu în om ca un fel de oglindă în care-L putem distinge pe Dumnezeu mai limpede decât în lumea naturală.

---

[11] IOAN DAMASCHINUL, *Împotriva celor ce defaimă sfintele icoane* 1, 16.

[12] ORIGEN, *Contra lui Celsus* 6, 63; cf. şi IRINEU, *Împotriva ereziilor* 5, 16, 2; CLEMENT ALEXANDRINUL, *Protrepticul* 12; CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze* 14, 10; ATANASIE CEL MARE, *Contra păgânilor* 34 şi *Despre Întrupare* 13; IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia 8 la* Facere 3–4.

[13] IOAN DAMASCHINUL, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe* 1, 13.

De aceea, pentru a-L distinge pe Dumnezeu trebuie să scăpăm de păcatul care întunecă chipul şi să începem procesul de revenire la asemănarea cu Dumnezeu pe care o aveau Adam şi Eva înainte de cădere[14].

Restaurarea nu se face nici uşor şi nici repede. Căderea omului în neascultare a adus dezintegrarea unităţii dintre trup şi suflet, plăsmuite de Dumnezeu. Pentru a reface această unitate Dumnezeu S-a făcut om. În cuvintele unui teolog ortodox:

> „Mântuirea naturii umane realizată de Iisus, Noul Adam, a constat în faptul că o Ipostasă fără de păcat, cea a Logosului, a asumat liber natura umană în starea de stricăciune în care era... iar prin Înviere a restabilit legătura ei originară cu Dumnezeu. În Hristos omul s-a împărtăşit din nou de viaţa veşnică menită pentru el de Dumnezeu"[15].

Faptul că îndumnezeirea e realizată de Hristos Cel întrupat nu se poate fi accentuat suficient. Un preot român a exprimat foarte simplist acest lucru: „Scopul întrupării a fost să redea posibilitatea îndumnezeirii omului"[16].

Sensul antropologic real al îndumnezeirii este ca noi să devenim Hristos sau hristificarea. Îndumnezeirea se face prin unirea cu Hristos, întrucât numai unirea cu El, Care este adevăratul Arhetip (spre deosebire de platonism), poate duce omul la împlinirea lui[17]. De altfel, Nicolae Cabasila, care a scris în secolul al XIV-lea, accentuează că Arhetipul după care am fost creaţi există nu doar în trecut, ci şi în viitor: „Fiinţa omului nu constă în materia din care a fost creat, ci în Arhetipul după care a fost făcut şi spre care tinde"[18]. Iisus a depăşit cele trei lucruri care ne separă de

---

[14] J. MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, Londra, 1964, p. 120 sq.

[15] J. MEYENDORFF, *Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood, NY, 1974, p. 177.

[16] Părintele Mihai Sămărghiţan, intervievat în Sibiu, 1997.

[17] P. NELLAS, *Deification in Christ*, Crestwood, NY, 1987, p. 39 sq.

[18] P. NELLAS, p. 33.

Dumnezeu: natura căzută, păcatul şi moartea. Prin Întruparea Sa şi unirea ipostatică ne-a deschis calea de acces către natura/viaţa lui Dumnezeu, dar numai prin El. Prin Patimă şi moartea pe cruce a eliberat omenirea de păcat. Prin Înviere a biruit moartea[19]. Îndumnezeirea îşi are rădăcinile în natura lui Hristos Cel întrupat. Am fost creaţi după chipul Său şi prin El suntem restauraţi în acest chip. „Dumnezeu a venit cu umanitatea pe care a asumat-o, o unitate a contrariilor: trup şi duh: duhul îndumnezeieşte, trupul este îndumnezeit"[20].

De aici înţelegem că, deşi restabileşte asemănarea cu chipul lui Dumnezeu în noi, îndumnezeirea nu e o întoarcere mitică spre trecut, ci priveşte înainte spre veşnicie: „Fiind creat după chipul lui Dumnezeu cel infinit, omul e chemat de propria sa natură... să transceandă limitele finite ale creatului şi să devină infinit"[21]. Această mişcare nu se face însă automat şi nici impersonal. Calea spre îndumnezeire este numai prin Hristos; şi prin intrarea umanităţii în Hristos Sfânta Treime devine din nou accesibilă într-un chip nemijlocit şi intim[22]. Hristos a adus umanitatea în Dumnezeire făcându-i astfel pe oameni să intre prin har în Dumnezeire. Hristos vine spre noi mai ales prin Sfintele Taine care sunt darurile Lui către noi în nevoile noastre umane. Îndumnezeirea ne este făcută accesibilă prin Botez şi prin Euharistie despre care Sfântul Grigorie Palama spune: „De acestea două atârnă toată mântuirea noastră, pentru că în ele se recapitulează întreaga economie divino-umană"[23]. Această înţelegere are importante consecinţe pentru studiul nostru.

În primul rând, ea arată limpede înţelegerea profund personală a rolului Tainelor şi a harului sacramental în Ortodoxie. „În Răsărit noţiunea de har se identifică cu cea de participare; harul nu este un dar creat, ci comuniunea

---

[19] P. NELLAS, p. 111 sq.
[20] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Cuvântarea 45 (la Paşti)*, 9; *PG* 36, 633D.
[21] P. NELLAS, p. 28.
[22] J. MEYENDORFF, 1964, p. 159.
[23] GRIGORIE PALAMA, *Omilia* 62.

cu viața divină"[24]. În Taine lucrează Hristos. Botezul ne încorporează în Trupul tainic al lui Hristos, așa încât atunci când ne rugăm, ne rugăm în Hristos. Așa cum vom vedea, rugăciunea în numele lui Iisus e intim legată de conștiința că noi, creștinii, trăim în Hristos.

În al doilea rând, Euharistia poate fi văzută nu doar ca un ajutor sacramental pentru creșterea în sfințenia creștină, ci mai degrabă drept contextul și mijlocul acestei creșteri. Euharistia e centrală în procesul îndumnezeirii. Potrivit afirmației unui tânăr teolog român:

> „Sensul îndumnezeirii este să devii tu însuți Dumnezeu, prin comuniune cu Hristos doar în Biserică. E viața noastră în sânul Sfintei Treimi"[25].

Liturghia e locul de întâlnire dintre cer și pământ, unde viața Sfintei Treimi devine viața noastră, unde credincioșii se amestecă cu sfinții. E un spațiu și un timp liturgic în care Hristos, Sfânta Maria, sfinții sunt prezenți cu toții. Fiind prezenți la Liturghie intrăm într-o lume cerească care ne transformă puțin câte puțin[26]. Dacă aceasta se întâmplă când doar asistăm la Liturghie, faptul e încă și mai adevărat atunci când primim Sfânta Împărtășanie. Natura noastră întreagă se amestecă atunci mai intens cu cea a lui Hristos. Sfântul Grigorie al Nyssei descrie acest eveniment într-un limbaj fără echivoc:

> „Intrând în cel care-L primește, trupul nemuritor [al lui Dumnezeu] transformă întreaga lui ființă în natura Sa... în Sfânta Euharistie El [Iisus] unește trupurile noastre cu El Însuși, astfel încât, unindu-se cu ce e veșnic, și umanitatea participă la nestricăciune"[27].

S-ar putea să apară aici o confuzie între starea de nemurire în care vom intra la sfârșit împreună cu Dumnezeu și

---

[24] J. MEYENDORFF, *Christ in Eastern Thought*, Crestwood, NY, 1975, p. 115.

[25] Călin Sămărghițan, intervievat în Sibiu, 1997.

[26] P. NELLAS, p. 166 sq.

[27] GRIGORIE AL NYSSEI, *Cuvântare catehetică* 37; *PG* 45, 93C.

starea materială în care existăm acum, ca urmare a căreia trupurile noastre vor putrezi, indiferent de cât de des primim Sfântul Trup şi Sânge al lui Hristos. Părinţii răsăriteni accentuează însă tocmai acest paradox al trupurilor stricăcioase care privesc nesctricăciunea, deşi nu scot de aici mai multe consecinţe practice decât Sfântul Pavel. Totuşi, văzând cât de puternică e credinţa lor că prin Împărtăşire suntem luaţi fizic în natura/viaţa lui Dumnezeu, putem înţelege mai uşor importanţa unui părinte duhovnicesc pentru creşterea duhovnicească, căci în tradiţia răsăriteană (şi mai ales în România) el este cel care păzeşte drumul spre împărtăşire şi dă unei persoane permisiunea de a primi Împărtăşania. Omeneşte vorbind, el îşi asumă responsabilitatea pentru procesul de îndumnezeire din acea persoană.

În al treilea rând, împărtăşirea nu poate fi văzută în afara întregii vieţi de har, din moment ce pe aceasta trebuie să o evalueze şi orienteze părintele duhovnicesc. Rugăciunea, postul şi iubirea aproapelui sunt zonele pe care un duhovnic trebuie să le supravegheze în mod constant în viaţa ucenicului, pentru că ele sunt căile nemijlocite prin care Sfântul Duh lucrează îndumnezeirea omului. Nicolae Cabasila descrie natura atotcuprinzătoare a vieţii în Hristos atunci când spune:

> „Cel ce se doreşte după unirea cu Hristos, va trebui să se şi împărtăşească din trupul Lui, să şi guste din dumnezeirea Lui şi să-şi lege viaţa sa de moartea şi de învierea Domnului. Căci, într-adevăr noi de aceea ne şi botezăm ca să ne îngropăm şi să înviem împreună cu El, de aceea ne ungem şi cu sfântul Mir ca să ajungem părtaşi cu El prin ungerea cea împărătească a îndumnezeirii şi, în sfârşit, de aceea mâncăm hrana cea preasfântă a Împărtăşaniei şi ne adăpăm din dumnezeiescul potir, pentru ca să ne cuminecăm cu însuşi trupul şi sângele pe care Hristos le-a luat asupră-Şi”[28].

---

[28] NICOLAE CABASILA, *Viaţa în Hristos* 2; *PG* 150, 521A [trad. rom. pr. prof. T. Bodogae: N. CABASILA, *Scrieri*, Bucureşti, 1989, p. 150].

Strânsa identificare a Trupului şi Sângelui primit în Împărtăşanie cu Trupul şi Sângele asumate de Hristos pe pământ explică marea grijă a asigurării că oamenii sunt vrednici să primească împărtăşania şi, totodată, clarifică afirmaţiile privind eficacitatea Sfintelor Taine. Prin ele se schimbă viaţa. Îndumnezeirea nu este o simplă răsplată pentru bună purtare dată după moarte. E o anticipare, aici pe pământ, a vieţii veşnice pe care o vom trăi dincolo pururea. Participarea la natura/viaţa divină are consecinţe extraordinare *aici* şi *acum*. Una dintre acestea este vederea luminii care iradiază din Dumnezeu.

> „În El era viaţa, şi viaţa era lumina oamenilor... lumina cea adevărată care luminează pe tot omul care vine în lume" (*Ioan* 1, 4 sq).

Cum am văzut mai sus, Platon credea că această vedere a luminii era scopul vieţii virtuoase. Când am întrebat o credincioasă din România ce crede despre îndumnezeire, mi-a vorbit despre ea în termeni de lumină:

> „Viaţa noastră ar trebui să fie o tânjire permanentă după Dumnezeu şi după o unire tainică cu El în lumina cea neînserată, un permanent urcuş spre înviere"[29].

Terminologia luminii nu este doar o figură de stil. Sfântul Grigore Palama a devenit faimos prin insistenţa sa asupra faptului că oamenii pot vedea şi trăi adevărata lumină a lui Dumnezeu prin rugăciune. Dar n-a fost nici pe departe primul. Sfântul Irineu, este primul care a făcut încă în secolul al II-lea afirmaţia uimitoare: „Din marea Sa iubire pentru noi Iisus Hristos, S-a făcut ceea ce suntem noi, pentru ca noi să putem deveni ceea ce este El"[30]. Acest lucru, spune el, se face prin participare sau împărtăşire de Dumnezeu Care este lumină (*1 Ioan* 1, 15).

---

[29] Anişoara Carol, intervievată în Bucureşti, 1997.

[30] *Împotriva ereziilor* V prefaţa; *PG* 7, 1120B. ATANASIE CEL MARE întăreşte această idee: „El S-a înomenit ca să fim îndumnezeiţi" (*Despre Întrupare* 54, 11; *PG* 25, 192B).

„Ca să vezi lumina trebuie să fii în lumină şi să te împărtăşeşti de strălucirea ei; tot aşa, ca să-L vezi pe Dumnezeu trebuie să fii în El şi să te împărtăşeşti de strălucirea Lui dătătoare de viaţă. De aceea... cei care-L văd pe Dumnezeu se împărtăşesc de viaţă"[31].

Nicolae Cabasila, a cărui învăţătură despre viaţa sacramentală am expus-o, vede Sfintele Taine tot în termeni de lumină:

„Prin lucrarea acestor Sfinte Taine, Soarele Dreptăţii intră, ca printr-o mare deschizătură a firii, în această lume întunecată... iar Lumina lumii biruieşte lumea... Când intră razele soarelui într-o cameră în care arde o lumânare, privirile tuturor sunt atrase de aceste raze a căror strălucire face să păleasca cu totul pâlpâirile făcliei, tot astfel şi strălucirea vieţii viitoare, care-şi face loc în lumea aceasta prin Sfintele Taine, covârşeşte în sufletele noastre orice farmec al vieţii trupeşti şi întunecă toată frumuseţea şi strălucirea acestei lumi"[32].

Lumina şi viaţa sunt la fel de strâns unite la Cabasila ca şi la autorul celei de-a patra Evanghelii (*Ioan* 1, 9), iar slava vieţii viitoare e Hristos. La fel spune şi Sfântul Macarie:

„... sufletul care a fost luminat în chip desăvârşit de frumuseţea cea de negrăit a slavei luminii feţei lui Hristos, care a intrat în comuniune cu Duhul Sfânt în chip desăvârşit şi s-a învrednicit a se face lăcaş şi tron al lui Dumnezeu, se face în întregime ochi, lumină, faţă, slavă şi duh. Aşa îl face Hristos, Cel care îl sfătuieşte, îl susţine şi îl poartă, îl împodobeşte şi îl înfrumuseţează cu frumuseţea spirituală"[33].

Cine a trăit această transformare a fiinţei sale va fi părintele duhovnicesc perfect. Sfântul Grigorie Palama descrie şi el această experienţă:

---

[31] *Împotriva ereziilor* IV, 20, 5; *PG* 7, 1035B.

[32] NICOLAE CABASILA, *Viaţa în Hristos* 1; *PG* 150, 504 [trad. rom. cit., p. 137].

[33] MACARIE EGIPTEANUL, *Omilia* 1, 1; *PG* 34, 452AB [*PSB* 34, 1992, p. 87–88].

„Cine se împărtăşeşte de energia dumnezeiască devine cumva el însuşi lumină; se uneşte cu lumina şi cu aceasta vede cu toate puterile sale cele ascunse celor care n-au acest har; aşadar, depăşeşte astfel nu numai simţurile trupeşti, ci tot ce poate fi cunoscut (cu mintea)... pentru că cei curaţi cu inima Îl văd pe Dumnezeu... Care Se sălăşluieşte în ei ca lumină şi Se descoperă celor ce-L iubesc pe El"[34].

În acest context prin lumină se înţelege şi căldura. Focul care dă lumină şi căldură e o imagine favorită pentru înţelegerea modului cum lucrează Dumnezeu în natura umană[35]. Părintele Teofil de la Sâmbăta de Sus descrie şi el îndumnezeirea în termeni de căldură şi foloseşte o imagine comună Sfinţilor Părinţi:

„Îndumnezeirea înseamnă ca omul să se unească cu Dumnezeu până acolo încât Dumnezeu să fie mai evident decât omul. În persoana Fiului lui Dumnezeu, natura umană şi cea divină rămân ele însele, deşi sunt unite şi devin una. Aceasta înseamnă că natura umană este îndumnezeită în persoana Fiului lui Dumnezeu. (...) Sfinţii Părinţi ne arată că îndumnezeirea seamănă cu fierul înroşit în foc. Dacă pui un fier în foc el capătă calităţile focului: arde şi se înroşeşte, luând ceva din calităţile focului"[36].

El subliniază şi că în creştinism suntem cu toţii nu numai fii prin adopţie, ci şi prin incorporarea noastră în Fiul Omului primim natura umană nestricăcioasă a Fiului lui Dumnezeu. Îndumnezeirea este fundamentată pe participarea noastră la trupul tainic al lui Hristos şi pe intrarea noastră prin Hristos în viaţa Sfintei Treimi. Aşa cum am văzut, acesta este un proces care priveşte înainte, niciodată înapoi. În cuvintele lui Nicolae Cabasila:

---

34 GRIGORIE PALAMA, *Omilie la Intrarea în Biserică*, ed. Sophocles, Atena, 1861, p. 176–177 — citată după V. LOSSKY, *The Vision of God*, Londra, 1963, p. 133.

35 Cf. *Evrei* 12, 29: „Dumnezeul nostru este foc mistuitor".

36 Intervievat la Sâmbăta de Sus, 1996.

„Doar chiar dintru-nceput aşa a fost adusă firea omului pe lume pentru ca, prin minte şi voinţă, să ajungă făptură nouă; judecata minţii de aceea ni s-a dat ca să putem cunoaşte pe Hristos, voinţa ca să ne avântăm spre El, iar aducerea-aminte pentru a-L purta în noi, toate acestea aşa fiind rânduite din pricină că El a fost modelul după care s-au zidit toate făpturile. Căci nu Adam cel vechi a fost model pentru Adam cel nou, ci cel vechi a fost luat după chipul celui nou"[37].

E astfel limpede că, în ciuda tendinţei unor preoţi de a vorbi despre îndumnezeire ca şi cum ar fi săvârşită de noi, aceasta nu este ceva ce realizăm prin noi înşine. Ne este dată de Dumnezeu. N-o putem avea prin noi înşine. Însă nu ne pierdem în ea nici natura noastră umană, care rămâne mereu distinctă de natura divină. Aşa cum spune Sfântul Simeon Noul Teolog, „sunt om prin fire şi dumnezeu prin har". În cele din urmă nu noi suntem cei care venim la Dumnezeu, ci Hristos este Cel care ne duce la El. Hristos ia umanitatea în Sine, curăţind-o şi răscumpărând-o, făcând din ea ceea ce a vrut Dumnezeu de la început. Iar

„la sfârşit, după toate acestea ajunge la Dumnezeu Însuşi cu umanitatea Sa înfăţişându-se adică pentru noi ca om în faţa lui Dumnezeu şi Tatăl"[38].

Această făgăduinţă a unui viitor pe care îl trăim deja dă Evangheliei creştine sentimentul dinamic de aşteptare. Exprimând această nădejde, ortodocşii cred că sunt mai aproape de adevăr decât creştinii occidentali, a căror teologie este centrată pe mântuire, o învăţătură care până nu de mult tindea să se axeze doar pe mântuirea de consecinţele păcatului mai mult decât pe mântuirea spre viaţă: „Îndumnezeirea", subliniază un teolog ortodox,

„este mai mult decât mântuirea. Mântuirea înseamnă vindecare, restaurarea omului la starea din care a căzut.

---

[37] NICOLAE CABASILA, *Viaţa în Hristos* 6; *PG* 150, 680A [trad. rom. cit., p. 260].

[38] MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua; PG* 91, 1309C [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *PSB* 80, 1983, p. 265].

> Îndumnezeirea este mult mai mult. E ceea ce a adus Iisus, har peste har, nu doar intrarea noastră în har. Noi dorim Împărăția lui Dumnezeu, care nu este doar dincolo de pământ, ci pe pământ"[39].

Îndumnezeirea este aşadar ţelul care ne face „să cunoaştem iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoştinţă, ca să ne umplem de toată plinătatea lui Dumnezeu" (*Efeseni* 3, 19).

Îndumnezeirea nu se opreşte la umanitate. Noi facem parte din universul creat şi dacă ne împărtăşim de cer şi de Dumnezeu, nu încetăm să fim parte a acestei lumi care ne hrăneşte şi a cărei natură materială constituie trupul şi oasele care fac parte din omul pe care l-a mântuit Hristos. Pe măsură ce devenim „părtaşi ai firii dumnezeieşti din El", ridicăm cu noi lumea materială în Dumnezeu. Devenim mijlocul mântuirii ei, al transfigurării ei în Dumnezeu. Părintele Ilie Moldovan exprimă această idee într-un mod mai pământesc dar elocvent:

> „Orice lucru material poate fi îndumnezeit în Dumnezeu. Chiar şi fasolea şi cartofii devin parte din noi şi intră în capacitatea de a gândi. Tot aşa şi noi cu Dumnezeu"[40].

Aceasta este o parte din harul lui Dumnezeu: nu trebuie să fim doar primitori pasivi ai mântuirii, ci împreună-lucrători cu Dumnezeu, parteneri ai Lui la lucrarea Sa de mântuire a lumii. Într-un fel lumea se mântuieşte prin procesul prin care absorbim în noi hrana şi transformarea ei în trup. Dumnezeu foloseşte aceste mijloace umile ca să refacă lumea. Dar în aceeaşi măsură, prin mintea noastră şi capacitatea noastră de a alege binele, adică acele lucruri care ne conduc spre Dumnezeu, neascultarea fundamentală a umanităţii se schimbă şi e recentrată pe Dumnezeu:

> „Importanţa omului pentru creaţie, pentru mântuirea lumii, e aceea că doar omul poate gândi şi deveni mijloc de sfinţire a lumii"[41].

---

[39] Părintele Moldovan, intervievat în Sibiu, 1997.
[40] Părintele Moldovan, intervievat în Sibiu, 1997.
[41] Părintele Negruţiu, intervievat la mănăstirea Timişeni, 1997.

Responsabilitatea pentru sfinţirea lumii aparţine fiecărui creştin. Căutând să creştem în Hristos, transformându-ne în asemănarea Lui (*Romani* 12, 2; *Galateni* 4, 19), participăm la procesul de „asumare a umanităţii în Dumnezeu"[42] care este una din cele mai uimitoare consecinţe ale Întrupării lui Hristos, prin care se realizează şi recrearea unei lumi rănite, dar create de Dumnezeu. E însă mai cu seamă responsabilitatea călugărilor şi a părinţilor duhovniceşti chemaţi să călăuzească pe alţii pe calea sfinţeniei. Cum se face acest lucru? Am văzut importanţa alegerii libere şi responsabilitatea de a ne trăi permanent alegerea noastră. Aceasta înseamnă că îndumnezeirea nu poate fi realizată automat, prin primirea Sfintelor Taine sau printr-o participare formală, chiar şi frecventă, la viaţa liturgică a Bisericii. Pornim de la o mare depărtare de Dumnezeu. Sufletele noastre sunt dominate de confuzie şi de ignoranţă. Putem totuşi alege între bine şi rău; iar în măsura în care facem alegerea binelui în mod constant, ajungem la starea în care îndumnezeirea devine o posibilitate reală. Aşa cum spunea părintele Cleopa:

> „Sufletul nostru se aseamănă cu o corabie care înoată pe valurile cele tulburate ale acestui veac, iar mintea, care este ochiul sufletului, este rânduită de Dumnezeu ca să fie cârmaciul acestei corăbii"[43].

Nepătimirea[44]

Starea pe care o căutăm este aceea de *apatheia*, pe românește „nepătimire". La o primă vedere (şi trebuie să

---

[42] *Crezul atanasian* (*Quicumque vult*) 35, citat în *The Book of Common Prayer* a Bisericii Anglicane.

[43] *Despre vise şi vedenii*, p. 15.

[44] Departe de a fi exhaustivă, această secţiune arată ceva din spectrul de scrieri care au ca obiect îndumnezeirea şi nepătimirea şi indică enorma lor importanţă în viaţa spirituală. La interviuri am descoperit însă că cei care n-au studiat teologia n-aveau idee ce este nepătimirea şi îndumnezeirea. Aceasta a limitat posibilităţile de a discuta problemele pe care le pune *apatheia*.

recunoaştem, în multe cărţi pe acest subiect) nepătimirea pare să însemne o totală lipsă de sentimente, o insensibilitate. Aceasta se datorează în parte faptului că e vorba de un termen stoic preluat şi redefinit. E esenţial deci să înţelegem ce înseamnă acum acest termen în contextul creştin.

Ca o caracteristică a vieţii spirituale, *apatheia* este extrem de neatractivă pentru un occidental modern. O atare aversiune nu se datorează doar lipsei de atracţie faţă de virtute pentru cei cufundaţi în păcat; nici nu este rezultatul naturii materialiste şi seculare a civilizaţiei occidentale care ne face să fim reticenţi faţă de această virtute trecută, care pare că respinge lumea, e obscurantistă în aparenta ei reţinere faţă de implicarea în problemele umane, sociale şi politice şi distruge toate bucuriile omeneşti. S-au făcut obiecţii severe faţă de *apatheia*, unele specifice timpului nostru. Prima obiecţie poate fi considerată de natură teologică.

Dumnezeu a creat lumea şi a făcut-o bună. A creat umanitatea ca să trăiască în această lume şi să se bucure de ea. A creat oamenii ca să iubească şi să fie iubiţi. Ne-a făcut să avem parte de bucuria acestei creaţii, să ne bucurăm de iubirea conjugală, de răsfăţul copiilor, de compania prietenilor. Creştinismul învaţă că omul e căzut în păcat şi acest păcat a denaturat caracterul uman. Dar întruparea, mântuirea şi învierea ne-au creat şansa să ne ridicăm din acea denaturare, să ne bucurăm din nou de plăcerile pe care Dumnezeu le-a menit pentru noi şi să trăim acea plinătate fizică şi psihică a vieţii care include bunăstarea fizică şi capacitatea de a iubi fără de care nu putem fi cu adevărat umani. La o primă vedere, *apatheia* pare să nege toate acestea, să nege bunătatea creaţiei lui Dumnezeu — pare să fie o blasfemie. Nu e de ajuns să insistăm că teologia ortodoxă învaţă că lumea e creată de Dumnezeu şi este frumoasă, dacă suntem convinşi că nu ne este îngăduit să ne bucurăm sau să dorim lucrurile bune pe care Dumnezeu le-a pus înaintea noastră.

O a doua critică adusă *apatheiei* se centrează pe unele emoţii umane care nu sunt exprimate de obicei în societate,

dar care totuşi sunt considerate bune, cea mai însemnată poate fiind mânia neostoită împotriva nedreptăţii. Mult prea adeseori, Biserica a contemplat cerul, în timp ce oamenii (adeseori chiar oameni ai Bisericii) făceau lucruri abominabile semenilor lor pe pământ. Oare pentru că spiritualitatea ortodoxă se axează pe eliberarea de toate patimile au fost încurajaţi credincioşii să suporte suferinţele, să îndure nedreptatea, să ignore durerea suferită de alţii? Oare din cauza acelei sfinte indiferenţe faţă de răutăţile din lume Răsăritul a făcut progrese atât de lente în dezvoltarea tehnologică, progrese care au făcut viaţa mai puţin grea în Occident? Oare de aceea Răsăritul a făcut puţine progrese în dezvoltarea instituţiilor politice, care să permită adevărata libertate şi demnitate umană pentru toţi oamenii? Oare de aceea a progresat atât de puţin, încât a ajuns să devină un teren ideal pentru dezvoltarea ideilor comuniste? Dacă aşa stau lucrurile, atunci suferinţa marii majorităţi a lumii ortodoxe sub sistemele de guvernare comuniste ar putea fi văzută doar ca o răsplată cuvenită.

Probabil cel mai puternic argument împotriva nepătimirii, aşa cum tindem să o înţelegem, este că Iisus Însuşi, modelul nostru în toate, a avut sentimente pe care şi le-a arătat. A vorbit despre frumuseţea câmpurilor; avea milă de oamenii care veneau la El în număr mare „ca nişte oi fără un păstor" (*Marcu* 6, 34). S-a mâniat pe farisei, s-a mâhnit uneori pe propriii discipoli şi pe schimbătorii de bani din templu. E uşor să vedem în Iisus un om preocupat social până la pasiune şi a cărui dragoste L-a împins la o mânie care l-a făcut să acţioneze în favoarea celor slabi şi împotriva celor puternici. Mai putem oare imita mânia şi compasiunea Lui, dacă urmărim să atingem *apatheia?* Sfântul Ioan Gură de Aur a cunoscut şi el mânia milostivă pentru săraci[45].

---

[45] *In Col.* hom. 7, 4–5 (*PG* 62, 349–352); *In I Thess.* hom. 1, 4 (*PG* 62, 466–467); *In Heb.* hom. 11, 3 (*PG* 63, 94). A se vedea de asemenea J. N. D. KELLY, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom*, Londra, 1996, p. 134, 136 şi în alte părţi.

Evident sensul *apatheiei* şi o traducere corectă a acestei noţiuni sunt cruciale pentru înţelegerea spiritualităţii ortodoxe de către creştinii occidentali. Această înţelegere este dublu necesară pentru studiul nostru întrucât despătimirea apare frecvent în scrierile părintelui Cleopa şi ale altor părinţi duhovniceşti români, ca şi în toate scrierile Sfinţilor Părinţi greci.

Primul punct care trebuie observat a fost sugerat deja mai sus. Creştinismul răsăritean, ca şi cel occidental, iau foarte în serios implicaţiile învăţăturii despre o lume creată bună de Dumnezeu şi răscumpărată de Hristos. În primele secole de creştinism, ereziile neoplatonice care încercau să sape o separaţie între omul spiritual şi lumea materială au fost combătute cu fermitate. Călugării şi sihaştrii au îmbrăţişat practici ascetice uimitoare, dar scrierile şi învăţăturile unora dintre cei mai severi dintre ei chiar, ale părinţilor din pustia Egiptului şi a Palestinei, atestă o plinătate a vieţii care ţintea la curăţirea trupului, nu la distrugerea lui[46]. Mai mult, aşa cum afirmă printre alţii părintele Alexander Schmemann[47], Sfintele Taine, care sunt în inima întregii vieţi creştine din Răsărit şi Apus, nu sunt doar simple distribuiri izolate ale unui har individual. Dimpotrivă, ele lucrează prin noi asupra unei lumi reînnoite de Hristos. Învăţătura patristică a luat întotdeauna în serios spusele Sfântului Pavel potrivit cărora „făptura aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 19 sq). Mântuirea noastră prin Sfintele Taine aduce înnoirea lumii în care trăim. Mai presus de toate, prin rugăciunile ei şi prin lucrarea ei, Sfânta Liturghie atrage lumea întreagă

---

[46] Cf., de exemplu: *Dorotheos of Gaza: Discourses and Sayings*, translated by Eric Wheeler, Kalamazoo, 1977; *The Sayings of the Desert Fathers*, translated by Benedicta Ward, Kalamazoo, 1975; *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, ed. and translation Sebastian Brock, Kalamazoo, 1987.

[47] De exemplu, A. SCHMEMANN, *Of Water and the Spirit*, Londra, 1976, p. 119: „Ofranda de pâine şi vin: viaţa însăşi restaurată ca mişcare jertfelnică spre Dumnezeu, o mişcare care ne uneşte cu Jertfa desăvârşită a lui Hristos Care Se dă pe Sine Însuşi, şi care include în ea întreaga noastră viaţă şi viaţa întregii lumi."

într-un timp nou, eshatologic. Această teologie a înnoirii lumii nu poate fi fundamentul unei spiritualități care respinge lumea.

În al doilea rând, ne-am putea uita din nou la lista cuprinzătoare a „patimilor", pe care ne-o oferă părintele Cleopa[48]. Este limpede că ele nu se referă la sentimente sau emoții, ci la păcat. Ne putem întreba asupra identificării drept păcate a unora dintre ele — râsul, ironia, folosirea machiajelor —, deşi în anumite contexte fiecare din ele pot dobândi un caracter păcătos. Dar toate celelalte, de la avort, crimă şi ceartă până la autopromovare, înşelăciune şi linguşire sunt limpede păcătoase. De ce atunci nu le numeşte simplu păcate, ci patimi?

Pentru că, fiind părinte duhovnicesc, e preocupat mai mult de cauzele păcatului, decât de faptele păcătoase în sine. Păcatele pur şi simplu nu există. Ele sunt rezultatul unor mişcări ale sufletului, al unor dorințe vagi din adâncuri, al unor atitudini greşite şi deformate. Pentru a păcătui omul trebuie să consimtă la rău, fie dorind expres ceva rău, fie lăsându-se condus pasiv spre rău. Cine şi-a supravegheat cu grijă mintea, identificându-i mişcările, păzind-o împotriva demonilor, ştie foarte bine cât de multe şi cât de variate sunt gândurile şi sentimentele care duc la un număr relativ mic de acte păcătoase. Tulburarea începe din minte şi aici este locul unde trebuie menținută vigilența şi unde trebuie să se dea lupta. *Apatheia* înseamnă deci nu distrugerea tuturor sentimentelor şi mişcărilor inimii, ci doar a celor care au caracter păcătos.

În spatele luptei pentru despătimire stă conştiința procesului subtil prin care cel mai mic gând poate duce mintea să consimtă la păcat. Teodor din Edessa descrie acest progres astfel:

> „Orice consimțire a gândului cu vreo poftă oprită, sau orice învoire la plăcere, este păcat pentru monah. Căci întâi începe gândul să întunece mintea prin par-

[48] A se vedea mai sus, capitolul 3.

tea pătimitoare [afectivă], apoi se învoieşte sufletul cu plăcerea, nestăruind în lupă. Aceasta se numeşte consimţirea, care, precum s-a zis, este păcat. Iar aceasta dăinuind, stârneşte ceea ce se numeşte patima. Apoi, câte puţin, vine la săvârşirea păcatului cu lucrul. De aceea fericeşte Prorocul pe cei ce izbesc pruncii babiloneni de piatră. Chestiunea e limpede pentru cei prevăzători şi cuminţi"[49].

Apatheia nu e deloc o mişcare negativă, distructivă, ci corespunde „punerii în ordine a afectelor". Într-o lume în care tot felul de lucruri strălucitoare ne atrag atenţia, trebuie să ne întoarcem spre Dumnezeu, dorindu-L mai mult decât orice. Atunci toate acele lucruri se vor descoperi în adevăratul lor caracter, ceea ce este rău ca rău, iar ceea ce este bun ca bun. Atracţiile rele pot fi atunci înfrânte, iar lucrurile bune pot fi văzute în legătură cu Dumnezeu. Atunci vom fi în stare să ne bucurăm de ele aşa cum vrea să ne bucurăm de ele Dumnezeu, nu fără Dumnezeu, ci ca de nişte daruri ale Lui, fiecare din ele mai preţioase pentru că sunt daruri de la Dumnezeu şi care exprimă bunătatea Dăruitorului. Sfântul Grigorie Palama exprimă aceeaşi idee când vorbeşte despre creştini astfel:

„Vieţuind şi lucrând astfel ei pot să înfăţişeze lui Dumnezeu latura pătimitoare a sufletului ca jertfă vie, cum a spus apostolul şi despre trupul nostru... Cum se poate înfăţişa trupul nostru până e încă viu jertfă bineplăcută lui Dumnezeu? Când ochii noştri văd lucrurile netede... căci ne vor atrage şi ne vor procura mila de sus, când urechile noastre ne supun învăţăturilor dumnezeieşti, nu numai ca să le audă pe ele, ci, după cuvântul lui David, ca să-şi amintească de poruncile lui Dumnezeu spre a le împlini pe ele... când, în sfârşit, limba, mâinile şi picioarele slujesc voii dumnezeieşti. Ce sunt deci lucrările acestea ale poruncilor lui Dumne-

[49] *O sută de capete foarte folositoare* 11 [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* IV, 1948, p. 208].

zeu? Nu sunt toate lucrări comune ale sufletului şi ale trupului?"[50].

Vedem aici un suflet care nu este lipsit de pasiune, dar care este îndreptat cu totul spre Dumnezeu. Prin jertfirea vieţii pasionale lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie nu vrea să spună că patimile sunt şterse. Când sunt dăruite lui Dumnezeu, unele aspecte ale naturii noastre care nu sunt păcătoase sunt în general date înapoi curăţite, intensificate sau transformate. Acesta este unul dintre marele scopuri ale vieţii duhovniceşti în Ortodoxie — nu de a fugi de umanitatea noastră, ci de a transforma natura noastră umană în ceea ce a vrut Dumnezeu ca ea să fie dintotdeauna. Această transformare include sentimentele şi chiar trupul nostru.

Putem vedea acum importanţa sistemului de apărare descris de părintele Cleopa. În primul rând vine trezvia sau vigilenţa, acea neobosită atenţie asupra stării minţii care se asigură că orice mişcare rea este imediat observată şi respinsă. La baza trezviei stă credinţa în Dumnezeu, încrederea că El este mai puternic decât orice ne asaltează. Fără această încredere am dispera repede. Mai mult, când ortodocşii vorbesc despre credinţă, ei nu se referă doar la convingerea că anumite lucruri ce ţin de Dumnezeu sunt adevărate — ceea ce poate fi o stare a minţii pur subiectivă. Credinţa trebuie să fie „dreaptă credinţă", iar aceasta o stabileşte Biserica şi Sfânta Tradiţie. Credinţa greşita duce repede la acţiuni greşite. Erezia duce repede la păcat. Chiar şi atunci, deşi trezvia trebuie să rămână neobosită, ea se face nu într-o frică paralizantă, ci într-o recunoştinţă plină de iubire pentru bunătatea lui Dumnezeu şi starea de dragoste şi lumină pe care Acesta o aduce în noi. Această mulţumire simţită a inimii ne ţine centraţi cu adevărat pe Dumnezeu, iar motivul nostru pentru a căuta inima şi mintea nu este dorinţa egocentrică de conservare a propriei persoane, ci iubirea faţă de Cel căruia Îi datorăm totul. În

---

[50] *Triada* II, 2, 20, citat de J. MEYENDORFF, *St. Gregory Palamas and the Orthodox Spirituality*, Crestwood, NY, 1974, p. 114 [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* VII, 1977, p. 251–252].

sfârşit, mai este necesar şi un anume discernământ. Acesta este atât un dar de la Dumnezeu, cât şi o înţelegere dobândită prin folosirea pozitivă a raţiunii. Demonii sunt ararareori identificaţi imediat, iar părintele Cleopa însuşi, ca toţi pustnicii, spune că demonul poate să ne apară ca un înger de lumină. Discernământul e unul din darurile prin care Dumnezeu şi omul conlucrează la mântuirea sufletului.

Un alt părinte duhovnicesc modern ne poate ajuta să vedem semnificaţia luptei împotriva patimilor. Arhimandritul Sofronie[51] spune: „Păcatul nu sălăşluieşte în nici una din funcţiile naturale ale omului, ci în patimi"[52]. Păcatul nu ţine de om prin natura sa. Face parte din dezordinea care a intrat în existenţa umană şi se identifică îndeosebi cu starea de tulburare a sufletului care se împotriveşte lui Dumnezeu. Ceea ce vrea să spună părintele Sofronie e că sufletul, mai ales sufletul monahului, trebuie să ţintească să fie centrat în întregime şi neîmprăştiat pe Dumnezeu. „Curăţia minţii e un dar special al monahismului necunoscut pe alte căi, iar călugărul poate ajunge la această stare prin ascultare"[53]. Ascultarea de părintele duhovnicesc ca de Dumnezeu înseamnă renunţarea la sentimentele egocentrice, de îngăduinţă faţă de sine, care ne îndepărtează de Dumnezeu. Chiar şi emoţiile pozitive ne pot îndepărta de Dumnezeu şi trebuie să recunoaştem că există o ierarhie a lucrurilor bune în care cel mai mic trebuie uneori să facă loc celui mai mare. Într-adevăr, renunţarea la un bine mai mic poate reprezenta chiar mijlocul prin care realizăm un bine mai mare. „Chemarea monahului de a renunţa la dragostea pentru cei dragi şi pentru lume în general, pentru a trăi după asemănarea lui Hristos, provoacă o adâncă sfâşiere

---

[51] Fostul duhovnic al mănăstirii Sfântul Ioan Botezătorul, Tolleshunt Knights, Essex, şi biograf al stareţului Siluan de la Muntele Athos.

[52] Arhimandritul SOFRONI, „Principii ale ascetismului ortodox", în A. J. PHILIPPOU (ed.), *The Orthodox Ethos*, Oxford, 1964, p. 281.

[53] *Ibid.*, p. 271. „Curăţia minţii" este formula Sfântului Ioan Cassian prin care se referă la *apatheia* fără a folosi acest termen.

în suflet. Sufletul este bântuit de mari furtuni..."[54]. Aceste furtuni aspre sunt necesare, spune Sfântul Ioan Scărarul, pentru că ele şterg patimile. Există o „necesitate de a împinge acest conflict până la limitele lui extreme, ca să se descopere adâncurile sufletului... e nevoie ca sufletul nostru să fie şi în iad, şi în Dumnezeu"[55]. Perla de mare preţ (*Matei* 13, 46) trebuie plătită uneori cu toate perlele pe care le avem.

Nepătimirea este deci o stare care apare atunci când furtunile emoţionale s-au potolit şi când sufletul s-a supus cu totul lui Dumnezeu. În această privinţă *apatheia* nu este ca virtutea stoică cu acelaşi nume — o stare care trebuie căutată *pentru ea însăşi*. E mai degrabă o stare în care toate dorinţele şi sentimentele sunt înălţate în Dumnezeu, astfel încât nimic să nu le mai poată depărta de El.

Deşi termenii în care descrie părintele Cleopa *apatheia* sugerează că patimile sunt simple tulburări create de păcat, iar lupta pentru nepătimire este o luptă de a scăpa de păcat, vedem că este mai mult decât atât. *Apatheia* este mult mai pozitivă decât aceasta. Scopul ei nu este doar eradicarea păcatului; e o regenerare a întregii persoane şi orientarea ei spre Dumnezeu.

Să ne reamintim de Sfântul Ioan Damaschinul care învaţă în mod constant că materia nu este rea şi corpul nu este corupt definitiv. El accentuează că materia este fundamental bună, pentru că a fost creată de Dumnezeu[56]. Mai mult, din momentul în care Fiul a luat chip de om, materia a devenit mijlocul prin care ne mântuim[57]. Creşti-

---

[54] *Ibid.*, p. 269.

[55] *Ibid.*

[56] *Împotriva celor ce defaimă sfintele icoane* 1, 16; *PG* 94, 1245C: „Nu defăima materia, căci nu este netrebnică. Nimic nu este netrebnic din ceea ce este făcut de Dumnezeu. (...) Este netrebnic numai ceea ce n-a avut cauza de la Dumnezeu, ci este născocirea noastră prin îndepărtarea voluntară şi prin înclinaţia voinţei de la ceea ce este potrivit naturii spre ceea ce este contra naturii, adică păcatul." E bine să se ştie că în planul de mântuire trupul va participa într-un fel care contestă distrugerea totală a naturii lui materiale.

[57] *Împotriva celor ce defaimă sfintele icoane* 3, 34.

nismul nu urmăreşte să distrugă materia, sentimentele, capacităţile afective din om. El ştie că păcatul nu înnobilează aceste aspecte ale existenţei umane (cum pretind adeseori cei păcătoşi). Păcatul le corupe şi distruge. Printr-o asceză severă şi adeseori dureroasă materia şi sentimentele umane sunt sustrase răului şi îndreptate spre Dumnezeu. Dumnezeu poate atunci să lucreze mântuirea lumii prin călugărul despătimit. Am văzut mai sus cum Sfântul Grigorie Palama exprimă felul în care viaţa pătimaşă poate fi pusă în slujba lui Dumnezeu. Această reorientare poate avea loc doar prin ascultarea de Dumnezeu. Părinţii duhovniceşti învaţă că ascultarea este cheia către nepătimire, deoarece aşa cum neascultarea dezorientează, dezordonează şi distruge relaţia sufletului cu Dumnezeu, tot aşa ascultarea restaurează lumea înnoită în Hristos[58]. Astfel, trupurile noastre însele devin locul unde Îl întâlnim pe Hristos, căci de la Întrupare, trupurile noastre au devenit „temple ale Sfântului Duh Care sălăşluieşte în noi" (*1 Corinteni* 6, 19); „acolo, în trupurile noastre trebuie să-L căutăm pe Duhul, în trupurile noastre sfinţite de Sfintele Taine, altoite prin Sfânta Euharistie pe Trupul lui Hristos... Lumina Muntelui Tabor o găsim în noi înşine"[59].

Nepătimirea nu e un scop în ea însăşi (ca pentru stoici), nici doar un ţel pentru marii mistici. Un preot o descrie într-un ziar eparhial ca pe o normă potrivită pentru toţi cititorii:

> „Scopul nepătimirii este acela de a ne putea stăpâni şi de a ne pune la dispoziţia lui Dumnezeu, de a I ne oferi de bunăvoie; este o stare prin care vom avea o altă perspectivă asupra lucrurilor"[60].

Putem vedea valoarea nepătimirii atunci când analizăm opusul ei:

---

[58] Într-o vizită în România am întrebat pe fiecare duhovnic şi pe o stareţă care este prima învăţătură pe care trebuie să o deprindă un novice. „Ascultarea", mi-au răspuns toţi.

[59] J. MEYENDORFF, *A Study of Gregory of Palamas*, Londra, 1964, p. 113.

[60] NICOLAE STOICA, *Telegraful român*, nr. 43–44 (1996).

„Ce vreau demonii să stârnească în noi? Lăcomia pântecelui, curvia, iubirea de argint, mânia, ținerea minte a răului și celelalte patimi, ca îngroșându-se mintea prin ele, să nu se poată ruga cum trebuie. Căci stârnindu-se patimile părții neraționale, nu o lasă să se miște cu bună judecată"[61].

Omul controlat de patimi nu este liber. Nu poate să-și folosească puterea de a gândi rațional pe care i-a dat-o Dumnezeu. Nu poate să se roage. Nu poate să iubească și aceasta îl lipsește de cea mai mare fericire cunoscută umanității. Rezultatul nepătimirii îl vedem chiar în cauza ei:

„Când dragostea răsare în sufletul răpit în Dumnezeu, se iveşte de îndată ziua nepătimirii, Dumnezeule, risipind întunericul patimii și al poftei"[62].

Un alt mod de a vedea nepătimirea e ca urmare a adevăratei smerenii, virtutea vieții creștine despre care părinții duhovnicești români vorbesc în mod constant atât monahilor, cât și laicilor. Sfântul Dorotei din Gaza ne dă un exemplu: cei mai mulți oameni se supără și se înfurie când sunt criticați. Motivul acestei mânii este mândria. Dacă ar recunoaşte că critica este adevărată, chiar și când nu este, și că merită să fie ascultată, nu se vor mai supăra sau mânia, ci se vor căi sau vor fi recunoscători. Chiar atunci când critica e cu totul nedreaptă nu se supără, pentru că nu au mândrie și, astfel, nu au motiv de supărare[63].

Nepătimirea și smerenia, fiind strâns identificate, sunt greu de descris în cuvinte întrucât sunt lucrări dumnezeiești experimentate personal doar de cei care au intrat în viața lui Dumnezeu. Ele sunt cel mai bine înțelese prin întâlnirea părinților duhovnicești, în care aceste virtuți se întrupează. Atracția personală față de ei face ca virtutea

---

[61] EVAGRIE, *Despre rugăciune* 50 [*FR* I, 1947, p. 80].

[62] SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnul* 39, 15; ed. J. Koder (*SC* 174), Paris, 1971, p. 478.

[63] AVVA DOROTEI, *Învățătura VII: Despre învinovățirea de sine* [*FR* IX, 1980, p. 549].

însăşi să devină atractivă. Părinţii arată că smerenia nu înseamnă umilire deprimantă în praful drumului, ci o lipsă extremă de preocupare de sine, o desfătare şi un interes pentru alţii, recunoştinţă copleşitoare faţă de bunătatea lui Dumnezeu. Nici în ei nepătimirea nu arată ca o lipsă de sensibilitate, întrucât iubirea este atât de limpede prezentă. Adeseori ea este entuziasm şi bucurie. Mai presus de toate, ei apar liberi. În imaginea corăbiei pe valuri, atât de îndrăgită de către părinţii duhovniceşti[64], ei par să plutească uşor peste lume, cu totul liberi, cu mişcări uşoare şi blânde, călătorind neabătut spre Dumnezeu. Descrierea unui astfel de om, arhimandritul Hrisostom Postolache, de la schitul Bucium, de lângă Iaşi, ne ajută să înţelegem atracţia blândă a acestor virtuţi adeseori răstălmăcite:

> „Chip luminat, duhovnic iscusit, preot evlavios şi neobosit de şase decenii, suflet blând, paşnic şi cu multă dreaptă socoteală. (...) La acestea se adaugă şi însuşirile sale fireşti, precum: vorbirea aşezată şi potolită, cuvântul blând şi echilibrat, mersul fără grabă, privirea caldă, părintească, faţa luminată şi senină, îmbrăcăminte modestă şi pletele albe ca zăpada adunate cu bună-cuviinţă sub dulamă.
>
> Orice convorbire cu părintele Hrisostom este întotdeauna binecuvântată şi ziditoare de suflet. Cuvintele sfinţiei sale te întăresc în credinţă, te îmbărbătează spre fapta bună, îţi sporesc răbdarea, te mângâie în ispite, îţi picură bucurie şi speranţă pe calea mântuirii şi te înalţă cu sufletul spre Hristos"[65].

Faptul că un ascet renumit poate fi atâta de plin de bucurie pare surprinzător pentru toţi cei care n-au cunoscut încă adevăratul monahism. Bucuria este o caracteristică a vieţii ascetice şi ea ne oferă un sănătos punct de plecare pentru a începe explorarea semnificaţiei nevoinţelor ascetice. Lucru care poate fi cel mai bine ilustrat de relatarea unei întâlniri cu unul dintre marii monahi din zilele noastre.

---

64 Cf. IOAN SCĂRARUL, *Scara raiului* 26/III/42 [*FR* IX, 1980, p. 375].
65 *Convorbiri duhovniceşti* I, p. 243–244.

Sunt momente în România când te întrebi dacă nu cumva te-ai întors în timp. Limitările temporale se şterg şi realitatea devine brusc alta. O asemenea ocazie a fost întâlnirea mea cu părintele Iustin de la mănăstirea Petru-Vodă. Stăteam la mănăstirea Durău din apropiere, iar maica stareță m-a întrebat dacă-l întâlnisem pe părintele Iustin. Nu, am răspuns, dar am auzit despre el şi aş dori să-l întâlnesc. Ei bine, a spus ea, vă poate duce părintele Clement. Ningea puternic, iar părintele Iustin stă în munţi, dar părintele Clement e un şofer cu experienţă. Povestea părintelui Iustin este impresionantă. În perioada comunistă a petrecut câțiva ani în închisoare. În 1991 a văzut în vedenie cerurile coborându-se pe pământ, semn că trebuie să înceapă o nouă mănăstire în munţi. A plecat de unul singur şi s-a stabilit în pădure. După şase ani avea în jurul său aproximativ 50 de călugări, mulţi dintre ei oameni cu educaţie înaltă, care au lăsat totul ca să-l urmeze. Am urcat încet pe un drum lunecos acoperit cu zăpadă printre copaci şi am ajuns la un luminiş unde erau câteva case de lemn destul de dărăpănate. Călugării alergau de colo-colo prin ninsoare. M-au condus la o casă de lemn şi m-au invitat într-un hol, unde două ţărănci aşteptau să-l vadă pe părintele Iustin. După câteva minute a ieşit din camera sa. Era înalt, semănând uşor cu Sfântul Serafim din Sarov. Se mişca repede, dar cu graţie şi nu avea nici un semn de pompă sau conştiinţă de sine, care-i prinde chiar şi pe marii oameni duhovniceşti. Era calm, cu inima deschisă şi m-a invitat în chilia sa. O cameră mică, neîncălzită, neîngrijită, cu o stivă de pâini (dăruite de credincioşi) într-un colţ. Toate acestea n-au mai contat când părintele Iustin a început să vorbească. Am avut sentimentul apropierii de Hristos. Vorbea simplu despre Hristos. Am simţit că pot să mă încred în discernământul său. Nimic din ceea spunea nu era original sau măcar memorabil. Conta doar prezenţa sa, care m-a făcut să-mi pun întrebări serioase despre mine însumi, despre modul meu de a urma lui Hristos. Era liber, fericit. Era blând, calm şi degaja un sentiment de pace. Mi s-a părut o persoană în care se puteau vedea Fericirile — săracul cu

duhul, făcătorul de pace, cel care plânge şi este mângâiat, cel blând care moşteneşte pământul. Era un ascet care postise, se rugase şi îndurase multe din partea oamenilor. Lăsase în urmă totul: putere, ambiţii şi ajunsese liber să urmeze cuvintele lui Hristos şi să spună aceste cuvinte sutelor de oameni care vin să-l vadă şi călugărilor care trăiau cu el.

Cu părintele Iustin în minte reflectez asupra naturii bucuriei ascetice. La o primă vedere a vorbi despre bucurie ascetică e o contradicţie în termeni, din moment ce pentru gândirea modernă ascetismul înseamnă suferinţă, lipsuri şi greutăţi. Pentru mulţi occidentali, chiar şi creştini, ascetismul apare nefiresc, chiar patologic, şi poartă în sine ideea de masochism sau fanatism. Dacă practicile ascetice sunt prin însăşi natura lor adeseori neplăcute şi grele, am constatat că ortodocşilor care le practică le aduc o bucurie de nedescris. Iată cum descria mitropolitul Daniel Ciobotea disciplina monahală în timpul Postului Mare:

> „Prima săptămână din Postul Mare e grea, pentru că nu mâncăm până seara. Dar este înălţător să simţi că duci o bătălie, iar atunci când te obişnuieşti cu postul simţi un adevărat regret că bătălia a trecut. (...) Viaţa ortodoxă e grea, dar aduce o mare bucurie, o intensă experienţă a prezenţei lui Dumnezeu. Când postim, de exemplu, ne sporim hrana duhovnicească. Citim mai mult, avem slujbe mai bogate şi muzică mai frumoasă, mai mult «aliluia» astfel încât nu suntem lăsaţi cu mâna goală"[66].

Mitropolitul Daniel explică aici că postul este, în esenţă, o muncă de pregătire, curăţând spaţiul în care să poată avea loc lucrarea duhovnicească, intensificând conştiinţa şi sensibilizând sufletul. Teologul ortodox Olivier Clément oferă o bună descriere a roadelor postului:

> „Postul luminează trupul, îl pregăteşte pentru înviere şi îl deschide harului vindecător. Face sufletul mai

[66] Interviu în Iaşi, aprilie 1998.

transparent şi îl pregăteşte pentru meditarea Înţelepciunii şi ascultarea Cuvântului. Face cu putinţă comuniunea şi ajutorul între oameni"[67].

Mari dascăli ai Bisericii, printre care se numără Sfântul Ioan Gură de Aur şi Ignaţiu de Loyola, au postit excesiv în tinereţea lor, iar mai târziu au ajuns să regrete acest lucru. Sfântul Diadoh al Foticeei îşi avertiza ucenicii cu privire la postul excesiv şi arăta cât de necesar este să fim echilibraţi în această nevoinţă:

„Precum trupul îngreunat de mulţimea mâncărilor face mintea molâie şi greoaie, tot aşa când e slăbit de prea multă înfrânare face partea contemplativă a sufletului posomorâtă şi neiubitoare de cunoştinţă"[68].

Aflarea căii de mijloc între aceste două extreme la fel de neproductive necesită multă experienţă şi sensibilitate. Până ce ucenicul neexperimentat capătă darul deosebirii (ea însăşi una dintre virtuţile vieţii ascetice), el trebuie să ţină neîntrerupt legătura cu părintele său duhovnicesc pentru îndrumare. Un bun duhovnic îi va potoli entuziasmul sau, dimpotrivă, îl va îndemna spre fapte şi mai mari. În post există în permanenţă pericolul ca omul să înceapă să creadă că postirea îi va aduce harisme speciale, în loc să vadă postul ca o pregătire pentru a primi daruri de la Dumnezeu. Postul eliberează în viaţa omului un spaţiu în care să poată intra Dumnezeu; abţinerea de la mâncare şi de la alte împrăştieri materiale face simţurile mai ascuţite şi mai receptive la experienţa duhului. Deşi postul are un aspect penitenţial, el nu este asumat ca o pedeapsă, ci ca o curăţire liberă. Scopul ascetismului este curăţia, nu în sens de sterilizare, aseptică, incoloră, ci o puritate în care lanţurile grele ale păcatului cad, iar sufletul se poate ridica liber şi bucuros spre Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie:

---

[67] O. CLÉMENT, *The Roots of Christian Mysticism*, Londra, 1993, p. 141.

[68] *Cuvânt ascetic în 100 de capete* 45 [*FR* I, 1947, p. 352].

„Sufletul curat este acela care s-a eliberat de patimi şi se bucură neîncetat de dragostea divină"[69].

O asemenea curăţire cuprinde întreaga persoană, inclusiv puterile noastre raţionale. Spiritualitatea monahală nu se opune raţiunii, ci îşi propune să îndrepte raţiunea spre Dumnezeu, pentru că numai atunci când are această direcţie, raţiunea funcţionează corect. Acelaşi Sfânt Maxim, unul dintre cei mai iubiţi şi apreciaţi părinţi în Răsărit, ne spune:

> „De aceea prin raţiune omul trebuie să ocolească neştiinţa şi să se mişte numai spre Dumnezeu prin cunoştinţă cu ajutorul căutării prin dorinţă, curăţit de patima iubirii de sine, să se lase purtat numai de dorinţa spre Dumnezeu; iar prin iuţime, despărţindu-se de tiranie să se străduiască să se apropie numai de Dumnezeu. Şi din acestea şi pentru acestea să dea naştere fericitei iubiri, care îl leagă de Dumnezeu şi îl face dumnezeu pe iubitorul de Dumnezeu"[70].

În acest proces de purificare raţiunea devine un instrument al discernământului. Creşterea noastră spre sfinţenie sau, după expresia ortodoxă, spre îndumnezeire nu se face automat şi fără cooperarea noastră. Lucrăm împreună cu Dumnezeu. Facem alegeri şi ne ţinem de ele. Alegerile noastre trebuie făcute în lumina experienţei noastre unde şi cum anume L-am găsit pe Dumnezeu în trecut. Printr-un bun discernământ putem rupe lanţul obişnuinţei şi putem descoperi noi moduri de comportament centrate pe Dumnezeu. Diadoh al Foticeei, la care duhovnicii români fac deseori referire, adaugă discernământului importanţa voinţei libere, care este desigur folosirea liberă a raţiunii: „Libertatea voinţei se arată în voirea sufletului raţional, care e gata să se mişte spre orice ar vrea. Pe aceasta să o convingem să fie gata numai spre bine, ca prin amintirile cele bune să nimicim totdeauna pomenirea răului"[71].

---

[69] *400 de capete despre dragoste* I, 34 [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* II, 1947, p. 41].

[70] *Epistola* 2; *PG* 91, 397B [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *PSB* 81, 1990, p. 31].

[71] *Cuvânt ascetic în 100 de capete* 5 [*FR* I, 1947, p. 336].

Asemenea autodeterminare de sine nu este niciodată completă. Prin natura sa, ea este o mişcare spre Dumnezeu, iar mişcarea omului către Dumnezeu nu-şi atinge niciodată ţelul în întregime. Ascetul nu se poate relaxa socotind că şi-a atins scopul. El este permanent conştient, se poate spune că e tot mai conştient de cât de mult mai trebuie să meargă. Trăieşte totuşi bucuria *cunoaşterii* lui Dumnezeu pe acest drum, pentru că motivul călătoriei sale e iubirea. Într-un mod simplu, părintele Cleopa rezumă această atitudine de iubire printr-un citat dintr-un alt autor:

> „Citim în *Mântuirea păcătoşilor* că trebuie să avem către noi înşine inimă de judecător, către aproapele inimă de mamă, iar către Dumnezeu inimă de fiu"[72].

În multe feluri această propoziţie rezumă procesul ascetic, descriind felul în care *asceza* va implica un tratament sever aplicat trupurilor noastre, pe măsură ce încercăm să le desprindem de dependenţa lor faţă de patimi; totuşi, dragostea faţă de aproapele face ea însăşi parte din asceză, din moment ce din acea dragoste ne face să alegem binele altora mai degrabă decât al nostru; iar totul e motivat de dragostea pe care o simţim ca fii ai lui Dumnezeu, a Cărui dragoste este atât de statornică şi constantă, încât ştim că nu ne va lăsa niciodată.

Pe măsură ce începem să înţelegem că aceasta este de fapt natura lui Dumnezeu, ne dăm seama că mai avem multe de făcut ca să dăm la o parte zgura care ne împiedică să-L vedem pe Dumnezeu mai limpede şi să devenim persoanele care Dumnezeu ne-a făcut să fim. Olivier Clément descrie *asceza* drept

> „o trezire din somnambulismul cotidian. Ea permite cuvântului să cureţe nămolul din adâncurile sufletului, eliberând izvorul de apă vie. Cuvântul poate readuce la strălucirea dintru început chipul întinat al lui Dumnezeu din noi, moneda de argint rostogolită prin praf, dar care păstrează pecetea asemănării cu Regele. (...)

---

[72] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 5, p. 58.

> Cuvântul e cel care lucrează, dar noi trebuie să conlucrăm cu El, nu atât prin încordarea puterilor voinței, cât printr-o atenție iubitoare"[73].

Vedem, aşadar, că *asceza* nu este o pedepsire negativă a cărnii. Nu e deloc aşa ceva decât în sensul că atleții — o comparație favorită cu *asceza* încă din timpul Sfântului Pavel — îşi supun trupurile unei mari discipline şi suferințe pentru a scoate tot ce-i mai bun din ei. Scopul postirii, al privegherii şi al rugăciunilor lungi trebuie avut permanent în minte. Dacă, pe cât se pare, Clement Alexandrinul a preluat cel dintâi termenul *apatheia* de la stoici şi l-a creştinat făcând din *agape* (mai degrabă decât dintr-o nepătimire în sine) scopul ei[74], nu ne va surprinde felul în care descrie el ascetismul în termeni de privilegiu sau recompensă:

> „De aceea, la sfârşit, gnoza este dată celor destoinici şi celor aleşi, pentru că ei au nevoie de mai multă pregătire şi de mai multe exerciții premergătoare şi pentru a asculta învățăturile şi pentru a duce o viață plină de linişte şi demnitate şi pentru a ajunge, datorită unei trăiri intense, la o dreptate superioară celei prescrise de lege"[75].

Mai cu seamă în faza de început progresul ascetic se face prin atenția permanentă la gânduri. Am văzut deja cât de importantă este veghea asupra propriilor gânduri în învățăturile părintelui Cleopa către ucenicii săi. Găsim această învățătură şi la Evagrie Ponticul, din secolul al IV-lea, de la care derivă multe dintre învățăturile monahale. El scrie:

> „Dacă vreunul din monahi ar vrea să facă experiența cruzilor demoni şi să deprindă meşteşugul lor, să păzească gândurile şi să însemneze tensiunile şi relaxările lor, împletirile şi vremile lor, în care demonii fac cutare sau cutare lucru, şi care urmează sau nu căru-

---

[73] *The Roots of Christian Mysticism*, p. 130.
[74] *Stromate* 6, 9 [trad. rom. pr. D. Fecioru, *PSB* 5, 1982, p. 429–430].
[75] *Stromate* 7, 10 [*PSB* 5, 1982, p. 511].

ia; şi să ceară de la Hristos care sunt raţiunile acestor lucruri"[76].

„Cererea de la Hristos", face ca acest exerciţiu să nu poată fi înţeles într-un sens pelagian de autoameliorare. Hristos ne învaţă. Nu noi învăţăm prin propria noastră deşteptăciune. El ne arată ce anume se petrece. Hristos este părtaş cu noi la lupta de alungare a gândurilor rele şi de control al patimilor care ne tulbură. Dar, aşa cum am văzut mai sus, patimile în ele însele nu sunt totdeauna rele. Unele pot fi foarte bune. Fericitul Teodoret merge până la a afirma că patimile sunt o parte necesară şi folositoare a naturii umane din moment ce forţa dorinţei ne împinge să-L căutăm pe Dumnezeu[77]. Iar într-un pasaj interesant Sfântul Diadoh descrie frica de Dumnezeu ca pe o doctorie dătătoare de viaţă care, prin remuşcările pe care le trezeşte în conştiinţă, arde sufletul în focul nepătimirii[78].

În *Comentariul la Cântarea Cântărilor* Sfântul Grigorie al Nyssei merge şi mai departe. Într-un frumos pasaj arată cum Solomon „aprinde pofta celui încă tânăr după omul lăuntric... căci nădejdea că i se va răspunde iubirii trezeşte în cel ce iubeşte o poftă şi mai puternică. ... după care pune mai presus de tot ce cuprindem prin simţire mişcarea firească a sufletului nostru spre frumuseţea nevăzută"[79]. Apoi, pe măsură ce sufletul se uneşte cu cel iubit, Sfântul Grigorie îndeamnă: „... iubeşte-o cât poţi, din toată inima şi din toată puterea ta, poftеşte-o cât poţi. Ba adaug cu îndrăzneală la aceste cuvinte: «Îndrăgosteşte-te!» Căci această patimă pentru cele netrupeşti e nevinovată şi nepătimaşă"[80]. Pentru Sfântul Grigorie patimile sunt limpede menite să conducă sufletul spre comuniunea cu Dumnezeu. Doar atunci când abat sufletul de la Dumnezeu sunt rele.

---

[76] EVAGRIE, *Praktikos* 50.

[77] *Graecarum Affectionum Curatio* V *De Natura Hominis; PG* 83, 952B.

[78] Cf. *Cuvânt ascetic* 17 [*FR* I, 1947, p. 341].

[79] *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor. Omilia* 1 [*PSB* 29, 1992, p. 121–122].

[80] *Ibid.* [p. 122].

Când ne displace modul neobosit în care un duhovnic precum părintele Cleopa atacă patimile, ar trebui să ne aducem aminte că în inima vieţii ascetice e o dorinţă nesăturată după cele dumnezeieşti, sau, mai simplu, după Dumnezeu. Această dorinţă este deseori dureroasă:

> „Prin natura mea pământească sunt legat de viaţa de jos, dar port în mine o părticică de dumnezeire; de aceea, inima îmi este chinuită de dorinţa după viaţa viitoare"[81].

Dar răsplata strădaniilor de unire cu Dumnezeu e atât de mare, încât absorb gândul că astfel creştinul e condamnat la o lipsită de plăceri sau bucurii. În fapt o dulceaţă dumnezeiască curge în suflet. Monahii isihaşti Calist şi Ignatie nu sunt singurii care descriu cu lux de amănunte acest lucru, deşi prin natura ei experienţa este inefabilă: „Cine va putea descrie dulceaţa mierii celor care nu au gustat-o? Este neasemănat de greu să explici celor care nu au gustat-o acea dulceaţă dumnezeiască şi bucurie mai presus de fire şi de viaţă izvorâtoare care ţâşneşte ca o apă pururea săltătoare din rugăciunea curată şi adevărată a inimii"[82]. După care continuă: „Această bucurie duhovnicească şi de viaţă izvorâtoare a fost numită mai înainte şi iluminare enipostatică (pornită din ipostas) şi întuneric supraluminos, şi frumuseţe de nedescris, şi cel mai înalt bun dintre cele nedorite, vedere şi arătare dumnezeiască şi îndumnezeire; ea rămâne negrăită şi după ce a fost exprimată în oarecare fel, necunoscută şi după ce a fost cunoscută şi neînţeleasă şi după ce a fost înţeleasă"[83].

Grigorie al Nyssei avea o concepţie foarte înaltă despre om, care a oferit Tradiţiei creştine justificarea teologică pentru extraordinara impertinenţă de a dori să fim una cu Dumnezeu:

---

[81] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Poemul dogmatic* 8; *PG* 37, 452.

[82] *Metoda lui Calist şi Ignatie* 75 [trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* VIII, 1979, p. 169–170].

[83] *Ibid.* 76 [trad. rom. cit., p. 171].

„Cunoaşte cât de mult ai fost cinstită de Făcător, mai mult decât cealaltă zidire. Nu cerul a fost făcut chip al lui Dumnezeu, nu luna, nu soarele, nu frumuseţea stelelor, nu altceva din cele ce se văd în zidire; numai tu ai fost făcută chip al firii care e mai presus de orice minte, asemănare a frumuseţii nestricăcioase, întipărire a dumnezeirii adevărate, vas al vieţii fericite, chip al luminii adevărate, spre care privind, te faci ceea ce este Acela, imitând pe Cel ce străluceşte în tine, prin strălucirea ce se răsfrânge din curăţia ta"[84].

Pe un ton ceva mai sobru el examinează antropologia acestei asemănări cu Dumnezeu:

„Dacă umanitatea este chemată să împărtăşească natura divină, ea trebuie să fi fost creată corespunzător pentru aceasta. ... Trebuia ca un fel de înrudire cu divinul să fi fost amestecată în natura umană, astfel încât această afinitate să o predispună să caute ceea ce este legat de ea. ... Întrucât veşnicia face parte din dumnezeire, era absolut necesar ca şi natura noastră să aibă în ea principiul nemuririi. Prin această însuşire sădită în ea putea fi mereu atrasă spre ceea ce îi este superior păstrând dorinţa de veşnicie"[85].

Evident Sfântul Grigorie vorbeşte despre întreaga umanitate, nu doar despre cei care intră în viaţa monahală. Toată natura umană a fost făcută după chipul lui Dumnezeu şi toată natura umană are în ea dorul de a fi împreună cu Dumnezeu. Întrucât ascetismul este mijlocul prin care această dorinţă începe să se împlinească, este evident că ascetismul nu este doar al călugărilor, ci că toţi creştinii sunt chemaţi la viaţa ascetică. Ascetismul este inerent Botezul nostru, după cum scria Sfântul Maxim Mărturisitorul:

„Cei ce ne-am botezat prin Duh în cea dintâi nestricăciune a lui Hristos după trup, aşteptăm în duh nestri-

---

[84] GRIGORIE AL NYSSEI, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor. Omilia* 2; *PG* 44, 806CD [*PSB* 29, 1992, p. 143].

[85] GRIGORIE AL NYSSEI, *Marea cuvântare catehetică* 5; *PG* 45, 21C.

căciunea cea de pe urmă a Lui, păzind prin stăruința în fapte bune şi prin mortificarea de bunăvoie, pe cea dintâi nepătată. Dintre cei ce o au pe aceasta, nici unul nu se teme de pierderea bunurilor pe care le are"[86].

Toți părinții duhovnicești recunosc că regulile ascetice ale laicilor sunt diferite de cele ale călugărilor. Impresionant este gradul până la care atât călugării, cât şi creştinii laici împărtăşesc aceleaşi devoțiuni, mai degrabă decât cel în care se deosebesc în funcție de împrejurările lor specifice de viață. Să stai într-o familie de creştini practicanți în timpul posturilor şi să vezi cu câtă stricteţe este respectat postul — abținerea de la carne, produse animale şi uneori post negru vinerea (deşi oaspetele este totuşi servit, spre marea sa jenă!) — e o experiență impresionantă pentru creştinul occidental, chiar atunci când ştie că viața rurală are postul inerent ei în chip natural. Postul Paştelui cade la sfârşitul iernii, când nu există o varietate prea mare de alimente, iar cele care există sunt puține. Familiile sunt adeseori sărace, iar postul e necesar şi pentru a mai trage de veniturile mici. În acest fel nevoia se îmbracă într-o haină spirituală care-i dă valoare în mişcarea spre Dumnezeu. Scopul efortului ascetic este şi acela de a spori milostenia. Părinții duhovnicești învață ca oamenii de la țară să fie atenți în dragostea lor la nevoile aproapelui, când este bolnav, când este în vârstă, când are greutăți sau probleme de familie. Modul cum răspund acestor nevoi devine lucrarea ascetică a iubirii lor. Viața într-o țară săracă cum este România e grea pentru aproape oricine. O spiritualitate care acceptă greutățile ca naturale pentru condiția umană păcătoasă poate folosi aceste greutăți ca un mod de a controla patimile şi de a-L descoperi pe Dumnezeu. În vechile Paterice sunt multe povestiri despre călugări care au descoperit că există laici mult mai aproape de Dumnezeu decât ei înşişi doar prin asumarea cu dragoste şi jertfelnicie a constrângerilor vieții[87]. Oricine a călătorit prin mănăstirile

---

[86] *200 de capete teologice şi economice* I, 87 [*FR* II, 1947, p. 160].

[87] Cf. KALLISTOS WARE, „The Monk and the Married Christian", p. 75 sq (articol nepublicat).

şi casele creştinilor din România va putea da multe exemple de acest gen. Părintele Cleopa ne dă o mărturie emoţionantă a respectului său pentru laicii care vin la Sihăstria într-un număr atât de mare:

> „Credincioşii nu vin la mănăstiri pentru noi, ci pentru credinţa lor curată, cum că la mănăstiri este mai multă credinţă şi viaţa călugărilor mai aleasă. Eu aşa cred, că Dumnezeu nu ţine mănăstirile pentru noi, călugării, că suntem păcătoşi; ci le ţine pentru credinţa credincioşilor iubitori de Hristos. Poporul român este un popor de aur! Credincioşii din lume sunt mai buni ca noi!"[88].

În definitiv măsura ascetismului nu stă în numărul posturilor, al metaniilor, al orelor de rugăciune. Stă în calitatea dragostei. „Iubirea", ne aminteşte Sfântul Maxim, „este sfârşitul tuturor bunătăţilor, ca cea care duce la şi apropie de Dumnezeu, cel mai înalt vârf al bunătăţilor şi Cauza a tot binele, pe cei ce umblă în ea, ca una ce este ea însăşi credincioasă şi nu cade, ci rămâne"[89]. Sfântul Maxim arată şi zona în care trebuie să se manifeste această dragoste:

> „Lucrarea şi dovada clară a iubirii desăvârşite faţă de Dumnezeu se arată în dispoziţia sinceră plină de bunăvoinţă faţă de aproapele"[90].

Nu este vorba de o simplă maximă sentimentală care să încurajeze buna vecinătate. E un profund adevăr teologic prezent explicit în Sfintele Evanghelii (de pildă, *Luca* 10, 30–37) şi în Epistole (*1 Ioan* 3, 14–18). E şi un fapt dovedit de lunga experienţă a umanităţii că, pe măsură ce pătrundem în iubirea de Dumnezeu intrăm şi în iubirea Lui pentru oameni. Este imposibil să-L iubeşti pe Dumnezeu şi să nu-ţi iubeşti aproapele (*1 Ioan* 2, 9 sq). Sfântul Maxim ne arată că această iubire nu este o simplă mişcare a afectelor, ci este mai profundă; iubirea adevărată trebuie să-şi

---

[88] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 5, p. 84.
[89] *Epistola* 2; *PG* 91, 396B [*PSB* 81, 1990, p. 29].
[90] *Epistola* 2; PG 91, 404A [*PSB* 81, 1990, p. 35].

aibă întotdeauna fundamentul într-o alegere a voinței, dacă e să nu fie trecătoare. Această iubire nu depinde de faptul că aproapele este bun cu noi; ea derivă din cunoașterea iubirii lui Dumnezeu și din dorința noastră de a ne împărtăși de ea. Cunoașterea lui Dumnezeu duce ea însăși la iubire, după cum subliniază tot Sfântul Maxim:

> „Dragostea este o dispoziție bună și afectuoasă a sufletului, datorită căreia el nu cinstește nici unul din lucruri mai mult decât cunoștința lui Dumnezeu. Dar este cu neputință să ajungă la deprinderea dragostei cel ce e împătimit de ceva din cele pământești"[91].

Detașarea vine la sfârșitul unui lung proces ce culminează în nepătimire, care la rândul ei aduce iubirea. În continuarea aceluiași pasaj Sfântul Maxim subliniază acest proces:

> „Dragostea este născută de nepătimire; nepătimirea, de nădejdea în Dumnezeu; nădejdea, de răbdare și îndelungă răbdare; iar pe acestea le naște înfrânarea cea atotcuprinzătoare. Înfrânarea, la rândul ei, e născută de frica lui Dumnezeu. În sfârșit frica, de credința în Domnul"[92].

E instructiv să urmărim în sens invers raționamentul Sfântului Maxim. Frica de Dumnezeu se referă mai mult la respectul sau sfiala de Dumnezeu decât la o teroare, din moment ce acest respect este măsurat cu credința care presupune conștientizarea bunătății și iubirii lui Dumnezeu. Această conștientizare este cel mai bun mobil pentru efortul controlării dorințelor și patimilor păcătoase, și numai cu acest mobil — așa cum a dovedit experiența nenumăratelor generații de creștini — patimile și dorințele pot fi îndreptate cum se cuvine spre Dumnezeu. Când s-a ajuns la autocontrol, omul se umple de un nou discernământ și de o liniște deplină; o nouă răbdare care vede dincolo de frustrările și frământările existenței trecătoare ne descoperă

---

[91] *400 de capete despre dragoste* I, 1 [*FR* II, 1947, p. 37].
[92] *Ibid.* 2 [p. 37].

bunătatea pe care Dumnezeu o rezervă celor ce-L iubesc (*1 Corinteni* 2, 9). Aceasta este cea mai sigură temelie pentru nădejde. Odată dobândită nădejdea în Dumnezeu, ataşamentele faţă de cele ce nu sunt de la Dumnezeu dispar, iar omul este liber să iubească. Iubirea trebuie să fie liberă şi libertatea este atât premiza iubirii, cât şi cel mai sigur semn că s-a ajuns la iubirea adevărată.

Cuvântul „iubire" a fost de atâtea ori folosit abuziv în limbajul religios şi secular, încât poartă cu uşurinţă o conotaţie sentimentală pur afectivă, departe de iubirea fundamentată teologic în Dumnezeu. Pentru a corecta acest înţeles popular larg răspândit, regretatul Austin Farrer, vorbind despre iubire sub sinonimul ei deopotrivă de trivializat al „caritătii", reamintea:

> „Principiul caritătii este acea rectitudine a voinţei care se îngrijeşte de toţi pentru singurul motiv că există"[93].

Iubirea nu este în primul rând afecţiune, deşi include afecţiunea. Iubirea omului vine de la Dumnezeu şi se îndreaptă către Dumnezeu. Iubirea vede toată umanitatea, creaţia, pe toţi oamenii şi lucrurile ca vrednice de a fi iubite din simplul motiv că sunt create de Dumnezeu. Iubirea n-are limite şi, deşi puţini dintre noi o realizează, scopul monahilor este acela de a se identifica până într-atât cu lucrarea iubitoare a lui Dumnezeu, încât să devină părtaşi ai iubirii nelimitate, nediferenţiatoare şi necuprinse a lui Dumnezeu. Unul dintre rezultatele cufundării în acea dragoste este conştientizarea constantă şi adâncă a păcatului, a eşecului de a iubi aşa cum iubeşte Dumnezeu, a participării noastre la iubirea egoistă de sine, păcatul întregii lumi, de la care nu ne putem exclude. Iubirea de lume ne face într-adevăr să dorim să ne identificăm cu păcatul lumii ca să ne pocăim pentru el aducându-l la limanul izbăvirii. Ascetul este, aşadar, un penitent permanent. Aşa se explică de ce monahii devin părinţi duhovniceşti atât de căutaţi. În cuvintele mitropolitului Daniel:

---

[93] Într-o meditaţie la exerciţii spirituale la Mirfield, 1968.

„Un părinte duhovnicesc trebuie să fie un penitent. Oamenii se căiesc mai uşor în faţa unui penitent. Dacă preotul nu e un penitent, el nu poate înţelege puterea Duhului Sfânt care lucrează într-un penitent"[94].

Aşa, spre exemplu, părintele Cleopa deseori se descrie pe sine ca „un putregai". Pentru unii acest lucru poate apărea o afectare, dar este de fapt o expresie autentică a sentimentului de nevrednicie în faţa lui Dumnezeu, pe Care-L vede mai limpede decât noi. Creştinii occidentali moderni privesc penitenţa ca pe o emoţie negativă sau ca pe o ezitare patologică de a primi iertarea lui Dumnezeu. Mitropolitul Daniel o vede altfel:

„Penitenţa e o teologie şi o lucrare de eliberare. Părintele Cleopa este liber pentru că se căieşte permanent. Oamenii care se căiesc şi descoperă bucuria Duhului Sfânt în căinţă sunt foarte realişti. Sunt *cei mai* realişti oameni. Înţeleg natura umană. Nu sunt legaţi de păcat, ci liberi de constrângerile păcatului. Cunoscând natura omului ei ştiu bine că există totdeauna o cale de a ieşi din disperarea pe care o produce păcatul. Ştiu astfel să nădăjduiască"[95].

Roadele imediate ale penitenţei sunt, aşadar, libertatea, nădejdea şi un profund realism cu privire la lume şi la oamenii din ea. Nu e ceva deprimant, întrucât se întemeiază pe cunoaşterea lui Dumnezeu. Căinţa în sine e un har, un dar de la Dumnezeu. Şi, continuă mitropolitul Daniel, fără acest har al penitenţei omul

„nu poate înţelege adevărata bucurie care vine din plâns. Părinţii duhovniceşti vorbesc şi scriu deseori despre importanţa lacrimilor. Ne gândim la lacrimi doar ca plâns pentru ceea ce este rău sau ne răneşte. Dar penitenţa e şi un izvor de bucurie. «Fericiţi cei ce plâng, pentru că vor râde»"[96].

---

[94] Conversaţie particulară, 1998.
[95] Conversaţie particulară, 1998.
[96] Conversaţie particulară, 1998.

Această fericire promite că plânsul va fi urmat de bucurie. Nu e un lucru greu de înţeles sau de acceptat. În literatura duhovnicească citim adeseori despre darul lacrimilor, despre asceţi care plâng încontinuu ani de-a rândul. Pentru ei acest dar nu este o experienţă nefericită, ci izvor de bucurie. Părintele Cleopa recunoaşte că lacrimile au diferite cauze şi provin din diverse emoţii. Ele sunt un aspect important al procesului de convertire şi adâncesc răspunsul de pocăinţă dat lui Dumnezeu, fiind de fapt un dar de la El.

> „Plânsul sau străpungerea inimii este o mărturisire a păcatelor făcute de minte lui Dumnezeu, un dialog nevăzut, neîncetat şi îndurerat, în care sufletul îşi recunoaşte necontenit păcatele în faţa lui Dumnezeu.
> Plânsul este al doilea botez; este mai mare decât Botezul, deoarece Botezul dintâi ne curăţeşte de păcatele de mai înainte, iar botezul lacrimilor ne curăţeşte şi de lacrimile făcute şi după botez.
> Plânsul se naşte din zdrobirea inimii pentru păcatele făcute; din smerita cugetare, din aducerea aminte de moarte, de judecată şi de muncile iadului în care se chinuiesc păcătoşii.
> Lacrimile la rugăciune sunt un dar al lui Dumnezeu"[97].

Departe de a fi un simplu act de îngăduinţă negativă faţă de sine, conştientizarea păcatului împotriva lui Dumnezeu e o stare pozitivă a minţii. Este conştiinţa născută din iubire a cât de mult ne iubeşte Dumnezeu şi a cât de mult e păcatul o respingere a acestei iubiri. Conştiinţa respingerii iubirii dăruite de Dumnezeu provoacă lacrimi de părere de rău şi de căinţă născute din dorinţa de a îndrepta ceea ce este greşit, de a repara faptul că L-am respins şi de a-L asigura de iubirea noastră pe iubitorul de oameni Dumnezeu. Al doilea tip de lacrimi de care vorbeşte părintele Cleopa este surprinzător, dacă el vrea să spună într-adevăr că acest dar este mai mare decât Botezul pe care se întemeiază întreaga

---

[97] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 5, p. 68–69.

viață creştină. Din raţiuni pedagogice[98], părintele Cleopa exagera adeseori şi, întrucât cunoştea bine natura distructivă a păcatului, dorea să îndrepte atenţia oamenilor asupra nevoii de a se căi de păcatele obişnuite. Când se referă la lacrimi ca ţâşnind din „zdrobirea inimii", părintele Cleopa repetă o expresie deseori folosită de părinţii duhovniceşti din România. Prin aceasta ei înţeleg acceptarea supărării, durerii, mâhnirii, insultelor sau a oricărui alt lucru care duce la smerenie. Într-o altă descriere a acestui dar[99], părintele Cleopa vorbeşte de lacrimile care vin din frica de Dumnezeu ca de lacrimile unei slugi. Evident, suntem slugi şi uneori ni se potrivesc atitudini şi emoţii de slugi. Dar el pune în contrast aceste lacrimi cu cele „care vin din dragostea de Dumnezeu, când omul vede frumuseţea creaţiei lui Dumnezeu, ... şi când plânge ca un fiu". În acest pasaj distinge alte patru tipuri de lacrimi. Două din ele sunt bune: „Lacrimile de milă şi iubire pentru aproapele, pentru cei bolnavi, pentru cei suferinzi, pentru văduve. Aceste lacrimi sunt sfinte... lacrimi născute din frica de moarte şi de iad. Şi ele sunt lacrimi bune care aduc căinţa." Dar, adaugă el, sunt şi „lacrimi de slava deşartă care sunt foarte primejdioase, şi lacrimi de copii răsfăţaţi care vin din pofte neîmplinite". Şi mai sunt lacrimi omeneşti naturale aduse de suferinţă şi boală, şi care sunt moral indiferente.

Din aceste descrieri vedem că lacrimile se împart în două categorii: cele centrate pe sine şi distructive şi cele care vin fie din supărare pentru păcătuirea împotriva unui Dumnezeu Care ne iubeşte, fie ca expresie emoţională naturală a răspunsului de recunoştinţă faţă de bunătatea şi iubirea lui Dumnezeu. În toate descrierile practicilor sau aspectelor vieţii ascetice trebuie să nu uităm că mobilul lor principal este iubirea; sau dacă mobilul în sine nu este iubirea, atunci scopul trebuie să fie dobândirea adevăratei iubiri. Părintele Cleopa e conştient că nu toate faptele bune izvorăsc din

---

[98] Opinie confirmată (în conversaţia din 1998) de mitropolitul Daniel, al cărui părinte duhovnicesc a fost părintele Cleopa.

[99] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 5, p. 70.

iubire. Există o ierarhie a motivelor faptelor bune, pe care a descris-o Sfântul Vasile şi pe care părintele Cleopa o reia în cuvinte lui:

> „Cel ce face fapta bună din frică, adică de frica muncilor iadului, a pedepsei, acela este în stare de rob; cel ce face fapta bună pentru răsplată, adică pentru a i se împlini cererile aici pe pământ şi a dobândi plată în cer, acela este în stare de slugă, care îl slujeşte pe stăpânul său pentru plată, adică pentru bani; iar cel ce face fapta bună din dragoste de Dumnezeu, iar nu din frică sau pentru plată, acela este în stare de fiu al lui Dumnezeu"[100].

Aceasta e atracţia vieţii ascetice. Ea ne conduce la experienţa faptului că suntem iubiţi ca nişte copii ai lui Dumnezeu. Iar procesul care duce la această experienţă a iubirii lui Dumnezeu nu este în fond un proces împotriva tendinţei naturale a sufletului. Nu violentează sufletul din moment ce, potrivit învăţăturii ortodoxe, „în virtutea chipului lui Dumnezeu cu care a fost născut, e ceva normal ca fiecare om să crească spre unirea cu Dumnezeu. Acolo devine el însuşi, dacă această creştere nu este oprită de piedici şi păcat"[101]. Roadele nevoinţei ascetice fac aşadar ca adevăratul monah să nu fie respingător, o figură ciudată sau un fanatic religios. Adevăraţii asceţi sunt plini de iubirea lui Dumnezeu şi această dragoste şi sentimentul prezenţei lui Dumnezeu în ei sunt cele care atrag lumea spre ei. Oamenii nu vin însă doar pentru a creşte întru dragostea şi cunoaşterea lui Dumnezeu. Unii simt prezenţa lui Dumnezeu într-un om sfânt ca putere şi vin la duhovnic sperând ca Dumnezeu să

---

[100] *Ne vorbeşte Părintele Cleopa* 5, p. 57. Bernard din Clairvaux spune aproape acelaşi lucru, în Predica a 7-a la *Cântarea Cântărilor:* „Frica naşte atitudinea unui sclav faţă de stăpânul său, câştigul pe cea a unui angajat faţă de angajatorul său, învăţăcelul este atent la profesorul său, fiul este respectuos faţă de tatăl său. Dar cea care cere un sărut este cea care iubeşte" (*SC* 7, 2); *Bernand of Claivaux: Sermons on the Song of Songs*, I, traducere de Kilian Walsh, Kalamazoo, 1979.

[101] J. J. ALLEN, *The Inner Way*, Grand Rapids, MI, 1994, p. 26.

le îndeplinească anumite cereri. Mai ales într-o societate, în care lumea trăieşte la pragul sărăciei, fără prea multă siguranţă socială sau un sistem de sănătate adecvat, oamenii tânjesc după un contact nemijlocit cu Dumnezeu Care să-i păzească pe ei şi familiile lor de nenorociri şi să-i vindece pe cei bolnavi. Oamenii cer constant preoţilor şi călugărilor să se roage pentru apărare, sănătate şi siguranţă. Cel puţin o parte din atracţia faţă de oamenii sfinţi de-a lungul secolelor a stat în nădejdea că apropierea lor de Dumnezeu poate da şi altora siguranţă într-o lume nesigură şi periculoasă.

> „Încă de la apariţia lui în Siria, în secolul al IV-lea, ascetul creştin a fost o figură înzestrată cu putere. Oamenii se îmbulzeau la el pentru vindecare şi sfat, întrucât faptele lui ascetice erau dovezi că Dumnezeu îl ascultă. El era un mijlocitor, un vindecător al celor bolnavi şi un ocrotitor al celor slabi. Era totodată un arbitru al disciplinei Bisericii, a cărui putere de a împărtăşi de la Dumnezeu iertarea păcatelor a făcut mult pentru a uşura povara rigidelor porunci bisericeşti. Era icoana vie a puterii şi a iubirii lui Dumnezeu"[102].

Există o ambiguitate de necontestat cu privire la puterea ascetului. Mulţi asceţi s-au lăsat seduşi de aura puterii care-i înconjura. Mulţi dintre cei care alergau la astfel de asceţi pentru puterea lor, fie din motive bune — împotriva bolilor, a oprimării sau a sentimentului de slăbiciune propriu — ori cu scopuri rele — câştigarea puterii politice, sau a dorinţei de a câştiga raiul cu forţa — au fost dezamăgiţi. Când însă puterea şi dragostea sunt unite într-o singură persoană, acolo găsim adevăratul duh al fericirilor şi tocmai acest duh îl descrie un monah român modern în *Introducerea* sa la învăţăturile duhovnicilor români:

> „În ambianţa unui părinte sufletesc te simţi întotdeauna fericit, liniştit, împăcat cu tine, cu lumea, cu veşnicia. În chilia lui pluteşte permanent o atmosferă de

---

[102] A. GIAKALIS, *Images of the Divine*, Leiden, 1994, p. 4.

pace şi sfinţenie neîntâlnită nicăieri, o mireasmă străină de tămâie, de candelă ce nu se stinge niciodată sub icoane... În jurul lui descoperi o altă lume cu bucurii străine omului de rând; găseşti prisos de har, de linişte şi de binecuvântare. Din inima lui izvorăsc bucurii duhovniceşti care nu încap în orice inimi. Din ochii lui picură boabe sfinte de lacrimi mai curate decât lacrima unui copil. Iar din gura lui ies cuvinte de înţelepciune mai scumpe decât ale multor ritori"[103].

O rugăciune a Sfântului Efrem Sirul, rostită în cultul ortodox în perioada Postului Mare rezumă limpede scopurile vieţii ascetice. Din ea reiese nevoia de a munci împotriva lenei trupeşti, de a primi darul dragostei, de a câştiga harul de a vedea păcatul aşa cum este şi de a dobândi mila care vede doar ce este bun în fiecare om:

„Doamne şi Stăpânul vieţii mele, duhul trândăviei, al grijii de multe, al iubirii de stăpânie şi al grăirii în deşert nu mi-l da mie; iar duhul curăţiei, al smereniei, al răbdării şi al dragostei, dăruieşte-l mie, slugii Tale; aşa, Doamne, dăruieşte-mi ca să-mi văd păcatele mele şi să nu osândesc pe aproapele meu, că binecuvântat eşti în vecii vecilor. Amin."

Cu toate isprăvile lor ascetice şi povestirile despre ei care surprind pe omul modern, monahii care se nevoiesc în căutarea iubirii lui Dumnezeu se dovedesc creştini sănătoşi la minte şi echilibraţi, care iubesc pe Dumnezeu şi pe aproapele lor cu o dragoste neegoistă. Cunoscându-i, descoperi cât de atractivă poate fi într-adevăr natura umană mântuită de Dumnezeu.

---

[103] *Convorbiri duhovniceşti* I, p. 256.

8

Chipuri de duhovnici români

Atracţia unui adevărat părinte duhovnicesc izvorăşte din calitate care îi leagă pe părinţii duhovniceşti de-a lungul timpului. A vorbi despre renunţările lor, despre suferinţele şi dăruirea totală faţă de Dumnezeu pare adeseori o poveste înfricoşătoare, uneori chiar inumană. Dar când un ucenic întâlneşte un duhovnic în carne şi oase — în pustie, într-o mănăstire bizantină din secolul al VIII-lea, în pădurile Rusiei sau în România zilelor noastre — apare însă o altă imagine plină de blândeţe, bunătate şi iubire; de generozitate, deschidere, milă, înţelegere; de conştiinţa prezenţei lui Dumnezeu care schimbă viaţa ucenicului mai mult decât o fac cuvintele lui. Putem atesta adevărul acestor afirmaţii zugrăvind câţiva duhovnici români contemporani şi comparându-i pe ei şi învăţăturile lor cu faimoşii părinţi duhovniceşti, ale căror învăţături i-au inspirat pe urmaşii lor moderni[1].

Părintele Sofian Boghiu

Unul dintre cei mai cunoscuţi părinţi din România e părintele Sofian Boghiu de la mănăstirea Antim din Bucureşti. Situată în inima Bucureştiului, la un pas de clădirea Sfântului Sinod, această mănăstire are o importanţă evi-

[1] O mare parte din acest capitol se bazează pe lucrarea părintelui IOANICHIE BĂLAN, *Convorbiri duhovniceşti*, vol. I, 1993 (ed. I, 1984), o descriere hagiografică a duhovnicilor români, care are meritul de a fi recentă şi bazată pe interviuri personale.

dentă pentru viaţa Bisericii române. Rolul ei a fost acela de a menţine o puternică viaţă de rugăciune în oraşul capitală chiar şi în cei mai grei ani ai comunismului. Serafim Joantă, acum mitropolit al Bisericii Române din Europa Centrală, spune că mănăstirea Antim a jucat un rol special în revigorarea tradiţiei rugăciunii isihaste din România între cele două războaie mondiale[2], pregătind terenul pentru noua traducere a *Filocaliei* de către părintele Stăniloae, care a avut o enormă influenţă în Biserica Ortodoxă Română după cel de-al Doilea Război Mondial. Cei doi episcopi vicari patriarhali, Teofan şi Vincenţiu, îşi au reşedinţa la Antim şi joacă un rol în conducerea mănăstirii, deşi episcopul Vincenţiu ne-a mărturisit că părintele Sofian e adevăratul părinte al mănăstirii.

Ceea ce-l deosebeşte, ne-a spus acesta, este dragostea. „Are dragoste multă. Dragostea lui le dă putere fraţilor să păzească cuvintele Domnului"[3]. Prin aceasta episcopul Vincenţiu îl opune părintelui Cleopa, al cărui duh era diferit. „Are o faţă blândă. E o bucurie pentru fraţi să se spovedească la părintele Sofian. Ei ştiu că le va înţelege până şi păcatele şi-i va ajuta."

La mănăstirea Antim monahii tineri sunt îndemnaţi să se spovedească părintelui Sofian în fiecare zi. Această practică face parte dintr-un proces de educare a tinerilor monahi pentru a-i face să-şi deschidă minţile desăvârşit părintelui lor duhovnicesc. Şi părintele Cleopa vorbea despre călugări care se spovedeau în fiecare zi. Astăzi ni se pare prea mult, dar aceasta era practica vieţii ascetice şi la sihăstria Optina din Rusia, precum şi în alte mănăstiri care se revendicau din tradiţia stareţului Paisie Velicikovski[4]. Observăm că în acest caz spovedania nu este legată de primirea Împărtăşaniei, ci este un exerciţiu ascetic cu valoare proprie. Această

---

[2] † SERAFIM JOANTĂ, p. 201 sq.

[3] Intervievat la Mirfield în iunie 1998.

[4] A se vedea L. KAVELIN, *Elder Macarius of Optina*, Platina, CA, 1995, p. 54, pentru o culegere de ziceri ale Sfinţilor Dorotei, Ioan Scărarul şi ale altora despre necesitatea acestei stricte supravegheri a gândurilor.

mărturisire deasă e numai pentru cei angajaţi serios în viaţa ascetica. Prin acest proces tânărul monah învaţă el însuşi ce gânduri trebuie să încurajeze şi ce gânduri să reprime. E parte din procesul de „trezvie" a minţii menit să asigure că fiecare încercare şi ispită, fiecare mişcare a duhului rău (cum l-ar fi numit Ignaţiu de Loyola[5]) e descoperită şi distrusă. Mai are şi rolul de a construi o atitudine de deschidere şi încredere între ucenici şi părintele lor duhovnicesc. Tinerii monahi învaţă să-şi iubească duhovnicii şi pe această dragoste se construieşte relaţia de dragoste cu Dumnezeu care face din viaţa duhovnicească o bucurie continuă.

Îl putem vedea mai bine pe părintele Sofian din descrierea pe care i-o face părintele Ioanichie Bălan:

> „Sunt aproape patru decenii de când arhimandritul Sofian Boghiu întreţine viaţa duhovnicească în mănăstirea Antim din capitală, ca stareţ, duhovnic şi slujitor al acestui sfânt locaş. O personalitate duhovnicească remarcabilă, unanim recunoscută, care face cinste Bisericii lui Hristos şi monahismului românesc, în sânul căruia slujeşte de aproape 60 de ani.
>
> Preacuvioşia sa este cunoscut şi apreciat în chip deosebit prin trei calităţi sau daruri cu care l-a înzestrat Dumnezeu. Pictor bisericesc consacrat, duhovnic şi povăţuitor de suflete iscusit şi cântăreţ de strană cu vocaţie. Sfinţia sa a fost ales din naştere pentru Biserică, pentru a mărturisi adevărul evanghelic prin cuvânt şi culoare, prin fii duhovniceşti şi icoane. Să împodobeşti biserici cu icoane frumos gândite şi realizate şi să faci din sufletele credincioşilor icoane vii, icoane duhovniceşti ale faptelor bune, ale dragostei şi smereniei, în care să se imprime chipul blând şi smerit al lui Hristos; să restaurezi icoane vechi preţioase şi să restaurezi suflete omeneşti pentru care s-a jertfit Domnul pe cruce. Iată vocaţia şi rostul arhimandritului Sofian Boghiu pe pământ: să înfrumuseţeze, să înno-

[5] *Exerciţii spirituale* 313 sq.

iască suflete şi biserici, icoane şi oameni. Să săvârşească cele sfinte, să înveţe pe oameni, să cânte măririle lui Dumnezeu în biserici; să mângâie, să aline, să jertfească pe Hristos pe Sfântul Altar şi să se jertfească pe sine pentru mântuirea altora; să aducă speranţă, ordine şi frumos acolo unde este tristeţe, dezordine şi urât; să fie întotdeauna în dialog cu Dumnezeu şi cu oamenii, prin cuvânt şi culoare, prin căldura inimii care dă viaţă cuvântului şi prin căldura culorilor care dau transparenţă şi profunzime divină icoanelor.

Ca pictor de icoane şi biserici, părintele Sofian realizează fresce de tradiţie bizantină care îndeamnă la meditaţie şi rugăciune. Ca preot şi duhovnic, creşte fii duhovniceşti buni, tămăduind, alinând şi îndemnând cu meşteşug la sfinţenie numeroase suflete însetate după veşnicie. Iar ca protopsalt de renume, sfinţia sa dă viaţă şi simţire duhovnicească slujbelor, înmoaie inimi, scoate lacrimi, uneşte cugete şi înalţă suflete spre Dumnezeu, făcând din ctitoria mitropolitului-martir Antim Ivireanul un altar viu, o vatră caldă în inima capitalei"[6].

Faptul că talentele părintelui Sofian de pictor de icoane şi cântăreţ sunt la fel de apreciate ca şi darurile sale de duhovnic poate surprinde. În tradiţia românească toate aceste daruri care vin de la acelaşi Dumnezeu sunt egal apreciate, lucru mai greu pentru un occidental. Tindem să privim icoanele ca pe nişte opere de artă, poate frumoase, interesante sau emoţionante, în funcţie de calitatea lor. Pentru ortodocşi însă, icoanele sunt un dar de la Dumnezeu. Prin ele creştinii sunt puşi în legătură nemijlocită cu realităţile dumnezeieşti sau cu sfântul prin care S-a descoperit Dumnezeu. Cel care poate picta o icoană, care face cu putinţă această legătură cu Dumnezeu, e aproape la fel de preţuit ca preotul care conduce sufletul către Dumnezeu în rugăciune. În acelaşi fel pentru ortodocşi slujbele au ceva sfânt

[6] *Convorbiri duhovniceşti* I, p. 407–408.

făcându-L pe Dumnezeu nemijlocit apropiat de oameni. Acest fapt dă funcțiilor liturgice ale cântărețului bisericesc și preotului o importanță mai mare decât în creștinismul occidental. Această înțelegere a calității sacramentale a icoanelor și a cultului s-a întărit considerabil în timpul comunismului când era greu pentru preoți să-i învețe nemijlocit pe oameni și când credincioșilor le era greu să-i consulte pe preoți. Participarea la cult în bisericile împodobite cu icoane a devenit mijlocul principal de deprindere a rugăciunii și vieții duhovnicești. Comunismul i-a îngăduit Bisericii să-și continue viața cultică crezând că va ajunge treptat irelevantă. În realitate cultul a devenit puterea și vitalitatea care au păstrat credința și i-au ținut pe oameni aproape de Dumnezeu.

Părintele Sofian însuși, când a fost întrebat în ce fapte bune și-a găsit cel mai mult „pacea, bucuria și mângâiere duhovnicească", a răspuns:

> „Pe toate acestea le-am simțit prezente în inima mea în timpul săvârșirii Sfintei Liturghii, care mă înalță sufletește cel mai mult; apoi în timpul și după rugăciunea făcută cu luare-aminte și cu umilință; când am ajutat material sau moral pe cei ce mi-au cerut ajutor; când am reușit, cu darul lui Dumnezeu, să dobândesc vreun suflet la pocăință și când m-am aflat fără prihană în fapte și cuvânt față de propria mea conștiință, unde știu că mă întâlnesc cu Dumnezeu"[7].

Aceste câteva propoziții rezumă idealul vieții monahale: descoperirea bucuriei în cult, în rugăciune personală, în fapte de milostenie și slujirea sfântă. Sunt idealuri nu numai ale vieții monahale, ci pentru orice creștin ortodox autentic, deși trebuie să recunoaștem că șansa de a le împlini o au în principal monahii. Autodescrierea finală fiind uneori „fără prihană" îi poate surprinde pe cei mai șovăitori (poate pe bună dreptate) în a crede că scăpăm vreodată de păcat, și stă în flagrant contrast cu autodescrierea părintelui Cleopa

---

[7] *Ibid.*, p. 411.

ca „un putregai". Şi totuşi convingerea că desăvârşirea e cu putinţă, chiar dacă ocazional, în această viaţă şi că experienţa suferinţelor şi greutăţilor merită făcută de dragul bucuriei care urmează eliberării de păcat face parte integrantă vitală din înţelegerea vieţii creştine de către un părinte duhovnicesc.

În cele câteva pagini pe care părintele Bălan le rezumă interviului cu părintele Sofian se spun puţine despre viaţa duhovnicească însăşi. Accentul e pus pe sfinţirea dobândită prin participarea la viaţa liturgică, prin icoane şi o smerită viaţă monahală. Merită citat *in extenso* un paragraf care demonstrează cât de importantă a fost pentru părintele Sofian formarea sa ca monah la mănăstirea Cernica, ale cărei baze duhovniceşti au fost puse de cunoscutul stareţ Gheorghe (ucenicul starețului Paisie) cu mai bine de un secol în urmă. Vorbind despre anii 1932–1940, el spune:

> „Mai întâi am fost uimit de viaţa aspră, ascetică, a ieroschimonahului Ghelasie, duhovnicul mănăstirii Cernica. În preajma sa am simţit prezenţa harului dumnezeiesc şi mireasma sfinţeniei din felul cum trăia şi cum ne povăţuia pe calea mântuirii. Tot în Cernica am cunoscut pe protosinghelul Fotie Petrescu, care m-a atras prin dragostea şi bunătatea sa, care îi lumina chipul blând şi îi înaripa sfaturile duhovniceşti. Aproape toţi elevii seminarului ne spovedeam la sfinţia sa. Alţi doi duhovnici iscusiţi am cunoscut ceva mai târziu: pe venerabilul părinte Gheorghe Roşca, mare cunoscător al Sfintei Scripturi şi foarte bun sfătuitor duhovnicesc din Bucureşti. Apoi pe părintele Ioan Culighin, duhovnic şi dascăl al rugăciunii inimii de renume, trăitor la Cernica, un rugător autentic şi iscusit lucrător al rugăciunii lui Iisus"[8].

Ca şi în cazul multor duhovnici, simţim şi aici dragostea şi recunoştinţa pentru cei care i-au învăţat şi i-au inspirat în viaţa duhovnicească. E un simţ al predării tradiţiei, o tra-

[8] *Ibid.*, p. 410.

diţie care nu este doar un set de cunoştinţe, ci mai degrabă un mod viu de a trăi.

Părintele Constantin Galeriu

Sfinţenia nu se limitează însă numai la călugări, şi nu sunt ei singurii mari duhovnici. Părintele Constantin Galeriu e un preot căsătorit, cunoscut în ultimii ani ai comunismului ca unul care a continuat să predice Evanghelia mai mult decât permiteau comuniştii. După 1950 a petrecut mai mulţi ani de închisoare la temutul canal Dunăre–Marea Neagră. La vârsta de 80 de ani mai continua să conducă o parohie de oraş, să predea omiletică la Facultatea de Teologie din Bucureşti şi să fie duhovnic. E un om scund, cu părul şi barba lungi şi cu o iubire activă specifică care pare să-i caracterizeze pe toţi cei aflaţi cu totul în slujba lui Dumnezeu. Cele douăzeci şi şase de pagini pe care i le alocă părintele Ioanichie Bălan[9] pun accentul pe chestiuni de natură teologică privind Scriptura, învăţătura despre creaţie, natura sufletului, raiul şi diavolul, suferinţa şi lucrarea lui Hristos. Părintele Galeriu răspunde acestor întrebări cu multe citate precise din Scriptură care susţin o teologie dogmatică solidă. Putem vedea cum a dezvoltat o slujire mai ales printre intelectuali care se adună în biserica sa să-i asculte învăţăturile creştine cu iz academic rostite cu căldura şi smerenia unui adevărat părinte duhovnicesc.

Părintele Ion Negruţiu

Un duhovnic mai puţin cunoscut poate fi găsit într-o mică mănăstire de maici, la Timişeni lângă Timişoara. Părintele Ion Negruţiu în vârstă de 80 de ani e preot celib, şi deşi n-a fost monah e duhovnic al mănăstirii Timişeni.

A fost o încântare să-l întâlneşti. M-a salutat foarte cald şi a insistat să mă îmbrăţişeze „ca pe un frate". Nu voia să vorbească despre duhovnici spunând că el nu este un mare duhovnic. Mi-a vorbit în schimb despre dorinţa lui de uni-

[9] *Ibid.*, p. 206–231.

tate creştină şi am simţit că dezbinarea trupului lui Hristos era o cauză de suferinţă pentru el. Mi-a vorbit cât de îndurerat şi de ruşinat se simte că Biserica este divizată. Suntem răspunzători pentru asta, spunea. Iisus se roagă ca toţi să fim una (*Ioan* 17, 18). Mi-a spus că înţelege criza din Biserica Angliei[10] dar doreşte ca toţi să fim una.

> „În schismă dragostea e înlocuită de ură. Nu putem pretinde că suntem creştini dacă urâm. De două mii de ani potrivnicii lui Hristos şi Biserica au făcut acelaşi lucru. Au încercat să dividă Biserica. Trebuie să reinstaurăm dragostea. Ura desparte. Ura îi face pe oameni să creadă că sunt independenţi şi că pot să trăiască fără cei de lângă ei. Mileniul al treilea va fi foarte greu dacă nu ne unim"[11].

A fost extraordinar şi modul în care şi-a arătat diferitele faţete ale personalităţii sale: voios când ne-am întâlnit, dar profund serios şi cu dragoste arzătoare când vorbea despre Evanghelie. Privind la ochii şi faţa lui am văzut profunzimea dragostei lui. Mai târziu mi-a vorbit despre anii petrecuţi în închisoare, şi a făcut o trecere în revistă cu moderată mândrie a succeselor sale de după închisoare. După care a devenit un bătrân, puţin guraliv. Timpul petrecut în puşcărie a fost cumplit. A fost arestat îndată după război şi a petrecut zece ani în puşcărie. A fost apoi eliberat, i s-a spus să se cuminţească şi a fost trimis într-o zonă izolată, în care mii de ţărani cândva bogaţi fuseseră aruncaţi în condiţii fizice groaznice. N-aveau preoţi, i-au cerut lui să le fie preot. După doi ani poliţia a revenit, i-a spus că nu s-a cuminţit şi l-a închis pentru încă cinci ani. Abia după aceea a venit la Timişoara, unde predica sa de succes la catedrală a atras din nou atenţia Securităţii, care l-a forţat să se retragă la mănăstire. Era un om fragil, blând şi iubitor când

---

[10] Criza apărută după hirotonirea unor femei întru preot în Biserica Angliei, eveniment care a cauzat multe disensiuni în Biserica engleză şi care i-a rănit profund pe ortodocşii care cunoşteau Biserica Angliei.

[11] Intervievat în 1997.

l-am întâlnit pentru întâia oară, dar când vorbea despre diavol am văzut în ochii lui o profundă tristeţe şi spaimă că acesta poate să cucerească atât de uşor lumea. Cunoştea realitatea răului şi era îngrozit de ea.

Nu era lipsit de defecte omeneşti. În ciuda unei cariere academice strălucitoare, nu se putuse lăsa de ideile paranoice ale extremei drepte despre evrei şi masoni. Nu era antiintelectual. De fapt era foarte inteligent şi citit. Se străduia însă să arate că drumul spre Dumnezeu trece prin dragoste şi simplitate nu prin raţiune. Era diferit de ceilalţi duhovnici pe care i-am întâlnit: mai liber, mai „normal" dar foarte încurajator. Era un duhovnic care nu judeca, unul pe care îl iubeai uşor, pentru că el însuşi iubea. Când l-am întrebat ce face dintr-un preot un bun duhovnic, a răspuns simplu: „Orice preot are tot harul să dea dezlegare. Nu mă gândesc la iscusinţe. Hristos este Cel ce dezleagă, nu preotul." După care a continuat să accentueze simplitatea mântuirii prin Hristos:

> „Chiar şi un copil poate intra în Împărăţia cerurilor. Hristos vrea viaţă. N-a venit să facă teorii şi teologie. Duhovnicul trebuie să recunoască importanţa fiecărei persoane în parte. Îi judecă pe toţi teologii şi episcopii, pentru că toţi, mai puţin unii intelectuali, L-au recunoscut pe Iisus. Trebuie să avem inimi de copil. Cu cât este un teolog mai mare, cu atât se roagă mai puţin. Excesul de teologie ucide simţul rugăciunii. Înţelepciunea acestei lumi este nebunie. Lucian Blaga numeşte cunoaşterea luciferică. Lucifer este temelia ştiinţei noastre"[12].

O atare condamnare fermă a cunoaşterii şi a ştiinţei nu este neobişnuită la duhovnicii români, chiar dacă ei înşişi sunt adeseori foarte citiţi şi învăţaţi. Creştinii ortodocşi preţuiesc foarte mult învăţământul; respectul celor din Estul Europei pentru intelectualitate este viu şi mare, inclusiv în Biserică, iar oamenilor le place să-şi descrie duhovnicii ca

---

[12] Intervievat la Timişeni în 1997.

„învăţaţi". Unii, cum ar fi părinţii Teofil şi Arsenie Boca, sunt respectaţi şi ca oameni de cultură şi teologi învăţaţi. Alţii, cum ar fi părintele Cleopa, sunt renumiţi ca oameni înţelepţi, dar „autodidacţi". Nimănui nu-i place să vadă în duhovnici nişte oameni de cultură rurală, deşi unii ca părintele Cleopa sunt respectaţi tocmai pentru capacitatea de a vorbi ţăranilor. Într-o anumită măsură frecventa condamnare a cunoaşterii, a erudiţiei şi a intelectualilor apare ca un corolar necesar al afirmaţiei că mântuirea nu vine prin cunoaştere, ci prin har. Chiar şi aşa se simte că adeseori condamnarea e nereflectată şi e mai degrabă o cenzurare convenţională a ceea ce nu este trăit. Spunând aceasta trebuie să recunoaştem că, deşi are la bază simplităţi convenţionale, teologia părintelui Negruţiu este evident incarnaţională. A spune, ca şi el, „Dumnezeu S-a făcut om în Hristos. El a fost Fiul lui Dumnezeu", sună stereotip, dar are o importanţă fundamentală întrucât încrederea lui că toţi oamenii se pot mântui dacă se întorc în simplitate spre Dumnezeu se întemeiază pe învăţătura Bisericii că Dumnezeu S-a făcut om. El are într-adevăr o viziune pesimistă asupra lumii şi vede un dezastru inexorabil care ameninţă să şteargă totul în cale. „Numai creştinismul poate salva lumea de la cataclism", mi-a spus. „Omul autosuficient e ca o bombă atomică ce poate distruge lumea." Conjugarea acestor două afirmaţii arată cât de dezastroasă consideră el starea lumii bazată pe individualism şi păcatul personal. El subliniază ceea ce am văzut şi la părintele Cleopa, şi anume că egoismul individual, egocentrismul este potenţial catastrofal. El nu poate fi simplu ignorat drept ceva secundar. Învăţătura celor mai subtili şi mai importanţi duhovnici se întoarce inevitabil la egoismul care sălăşluieşte în inima omului în starea ei păcătoasă.

Părintele Negruţiu înţelege problemele lumii în termeni de păcat. La rândul lui, păcatul poate fi înţeles prin comparaţie cu iubirea şi credinţa. Neputinţa de a iubi înseamnă neputinţa de a ieşi din egoismul care întemniţează fiecare persoană în ea însăşi şi o face să ignore nevoile altora. Neputinţa de a crede ne lipseşte de înţelegerea obiectivă a

condiţiei noastre şi ne pune într-o stare de neadevăr fundamental. Când deciziile şi alegerile noastre sunt bazate pe o dorinţă pur egoistă, ele devin destructive. În cuvintele sale:

> „Necazul lumii vine din pierderea dragostei şi a credinţei. S-a văzut aceasta la apostoli în cazul băiatului epileptic. E bine să strigi «Ajută necredinţei mele». Diavolul poate fi scos numai prin post şi rugăciune. Hristos ne dă ca model de rugăciune «Tatăl nostru». Relaţia dintre Tatăl şi Fiul este una de iubire. Putem fundamenta dragostea prin rugăciune, începând de la această relaţie."

Nici aici învăţătura nu este originală în înţelesul modern al cuvântului, dar original poate să însemne şi „întoarcerea la origini", şi în acest sens ceea ce spune el este foarte „original", lucru valabil pentru majoritatea duhovnicilor. Am observat adeseori cât de repede se întorc duhovnicii la Noul Testament, mai ales la Evanghelii, pentru a-şi ilustra învăţăturile. Părintele Iustin de la Petru-Vodă spunea că adevăratul duhovnic trăieşte aproape de Hristos şi învaţă ceea ce a învăţat El. Acest mod de a gândi atât de apropiat de Evanghelii, care îl face să se refere la ele simplu şi firesc, e una dintre atracţiile duhovnicului.

Părintele Arsenie Papacioc

Duhovnicii sunt persoane fascinante şi atrăgătoare. Fiecare are propriul caracter şi, deşi predică aceeaşi Evanghelie şi dau aceleaşi învăţături, fiecare o face cu un anumit duh care îl face de neuitat. Deosebirile de personalitate ne aduc aminte de învăţătura şi experienţa Bisericii că Dumnezeu nu şterge caracterele, ci le pune în lumină cele mai atractive specificităţi. Unul dintre cei mai apropiaţi prieteni ai părintelui Cleopa între duhovnicii din România e părintele Arsenie Papacioc. Părintele Arsenie s-a născut în 1914 şi după câţiva ani de ucenicie în mănăstirile Cozia şi Antim a fost tuns în monahism la Sihăstria în 1949 când părintele Cleopa era stareţ. A vieţuit în mai multe mănăstiri, iar acum

este duhovnicul schitului Sfânta Maria — Tomis, în apropiere de Constanța, la Techirghiol[13].

Din ceea ce se știe și din mărturiile sale scrise e o persoană iubitoare, plină de entuziasm și generozitate. În ciuda prieteniei cu părintele Cleopa, nu pare să-i împărtășească viziunea tragică și tristă asupra vieții. Împreună par să fie lumină și întuneric. Nu înseamnă că părintele Arsenie n-a suferit. A fost închis șapte ani sub comuniști și afirmă că a fost o experiență foarte grea, așteptând ca numai Dumnezeu să-l elibereze.

Așa cum o găsim în *Ne vorbește Părintele Arsenie*, învățătura sa descoperă atât părțile tari, cât și slăbiciunile unui duhovnic român așa cum le vede un occidental. Este nedrept cu romano-catolicii și exclusivist în convingerea că numai ortodocșii sunt adevărații creștini. Spune că nu s-ar angaja în nici o discuție cu „sectarii" dacă nu admit mai înainte că Ortodoxia este adevărul. Unora poate să le pară îngust și dogmatic, dar prin aceasta el arată fermitate absolută în credință, o certitudine reală care vine de la viața sa în Hristos.

Ne vorbește Părintele Arsenie are forma unor convorbiri cu frați de la Sihăstria. Sfaturile sale sunt mai ușoare decât alte învățături pe care le-am întâlnit. Duhul dragostei și al generozității domină. Întrebările pe care le pun călugării din Sihăstria părintelui Arsenie arată limpede că sunt preocupați de scrupulozitate, de mâncarea prea multă, post, dăruire și primire. E o atitudine tipică celor ce trăiesc sub un regim foarte solicitant. Părintele Arsenie nu critică acest regim, dar le demontează scrupulozitatea cu bun-simț și iubire. Într-un anume fel tocmai acest bun-simț îi face învățătura atractivă. Ni-i putem imagina pe tinerii călugări primind ușurați vorbele lui. Părintele descurajează postul aspru și privegherile excesive. Dumnezeu ne mântuiește, le spune el, nu noi. Noi trebuie să facem fapte bune în nădejdea că vom primi un răspuns bun la ziua Judecății. Trebuie să facem fapte bune din dragoste față de oameni, pentru că

---

[13] *Convorbiri duhovnicești* I, p. 452.

Însuşi Hristos e în ei. Identificăm aici o dilemă, care ne face să ne întrebăm dacă nu cumva părintele Cleopa şi părintele Arsenie învaţă lucruri diferite. Va fi simţit părintele Cleopa că munca lui cu ucenicii era subminată de abordarea mult mai liberală a părintelui Arsenie? Dacă ar fi întrebaţi, ei ar nega foarte probabil orice contradicţie. Părintele Cleopa sau ucenicul lui, părintele Ioanichie Bălan, ar spune că tocmai rolul lor de a-i învăţa pe ucenici i-a făcut să-i îndemne să trateze aceste probleme foarte serios şi să nu-şi permită să creadă că până şi cele mai mici detalii cu privire la post, ascultare sau păcat ar putea fi neimportante. Rolul părintelui Arsenie în aceeaşi schemă ar fi să le arate tinerilor monahi că viaţa duhovnicească este una de libertate, bucurie şi dragoste. Dar ei n-ar putea aprecia sau preţui aceste daruri de la Dumnezeu dacă n-ar privi mai întâi deschis dificultatea vieţii lor. E nevoie de mare disciplină pentru a ajunge la lipsa egoismului care rodeşte în generozitate.

Părintele Arsenie accentuează mult nevoia de a dărui şi de a primi cu generozitatea. „Niciodată să nu laşi mâna întinsă. (...) Primeşte când îţi dă şi dă când îţi cere!”[14]. Această generozitate a duhului atât în a da, cât şi în a primi, îmbinată cu absenţa totală a oricărei griji, aşteptată de la un om absolut convins de bunătatea lui Dumnezeu, caracterizează toate spusele sale.

Mitropolitul Antonie Plămădeală

În bunătatea lor atrăgătoare, părinţii Sofian, Negruţiu şi Arsenie sunt figuri tipice de duhovnici români. În Occident există tentaţia de a opune creştinul harismatic — omul sfânt, profetul — clerului instituţional, ierarhului, mai întotdeauna în dezavantajul celor din urmă. E adevărat că în secolele de mari încercări, în condiţii grele, forţa Ortodoxiei s-a datorat probabil la fel de mult acestor personaje harismatice, profetice, ca şi liderilor ei instituţionali. Duhovnicii nu admit însă nici o opoziţie sau măcar diferenţă între aceste două

[14] *Ne vorbeşte Părintele Arsenie*, Roman, 1997, p. 41.

categorii. Toți sunt membri ai aceleiași Biserici. Fiecare are nevoie de rugăciunile și sprijinul celorlalți. Toți mărturisesc aceeași credință și au același ideal. Episcopii înșiși recunosc în duhovnici semne și călăuze pentru întreaga Biserică. De aceea, este instructiv să ne aplecăm asupra unuia dintre cei mai cunoscuți ierarhi din Biserica Ortodoxă Română — mitropolitul Antonie Plămădeală.

Antonie Plămădeală e arhiepiscop al Sibiului și mitropolit al Ardealului, adică al celei mai mari părți din Transilvania. S-a născut în 1926 în Basarabia. Părăsind Basarabia când rușii au reocupat-o în 1944, a intrat în mănăstirea Slatina, unde era stareț părintele Cleopa. În anii '50, a fost închis câțiva ani. Oarecum surprinzător, dată fiind întemnițarea și studiile pe care le-a urmat imediat în străinătate, a devenit în 1970 episcop-vicar la București, iar în 1982 mitropolit al Ardealului. E un om de vastă cultură, care s-a aflat aproape de centrele puterii în labirintul politicii bisericești. Este un mare predicator. Ca și cei mai mulți ierarhi ortodocși, are o formație monahală autentică. Ucenic al părintelui Cleopa, el se înscrie în marea tradiție a spiritualității monahale moldovenești sau paisiene, despre care vorbește cu autoritate.

Ca episcop e apărătorul tradiției. Unul dintre rolurile-cheie ale episcopului în tradiția Bisericii Ortodoxe e menținerea tradiției în forma în care i-a fost încredințată, formă despre care el însuși crede că vine de la părinții din vechime. Ca monah e la fel de preocupat de tradiție, căci viața monahală este întotdeauna trăită în strânsă legătură cu învățătura celor care au trăit-o în trecut. Ca român are o dragoste pasionantă pentru cultura și tradiția poporului român și, ortodox fidel cum este, nu ezită să revendice un loc special Bisericii Ortodoxe Române, care, așa cum ne-a mărturisit, combină intensa viață duhovnicească a Bisericii Ortodoxe Ruse, care poate ușor deveni antiintelectuală, cu viața bisericească a grecilor, care poate deveni uscată și neduhovnicească[15].

---

[15] Într-o discuție personală la Sibiu, în aprilie 1991.

Îi place de asemenea să facă distincții între Ortodoxia românească şi Occident, întotdeauna în folosul celei dintâi, puțin nedrept uneori față de Occident, deşi a călătorit mult în Vest. O critică frecventă pe care o face (şi pe care am auzit-o adeseori şi la alți duhovnici români) este de a contrasta aparentul legalism şi rigiditatea *vieții monahale* catolice cu libertatea pe care o îngăduie spiritualitatea ortodoxă. Atât timp cât percepția occidentală a Ortodoxiei e adeseori cea a unei comunități obscurantiste legată fără speranță în tiparele unei tradiții neschimbătoare, este instructiv să-l asculți pe mitropolitul Antonie vorbind despre cât de vie poate fi această tradiție.

Viața monahală sau religioasă occidentală e întotdeauna legată de o regulă, sau de reguli şi statute care trasează spiritul vieții trăite de monahii sau monahiile din anumite ordine şi locuri, legiferând adeseori în detaliu fiecare aspect posibil al vieții. Potrivit mitropolitului Antonie, acest tip de viață după regulă nu a fost niciodată un model pentru mănăstirea românească. Regulile monahale din trecut pot conține informații utile şi învățături valoroase, dar nu pot fi normative pentru viața de astăzi[16]. Regula este prin însăşi natura ei inflexibilă. Nu poate fi uşor adaptată persoanei; persoana trebuie să se adapteze la regulă. Tradiția însă poate fi adaptată întrucât e mai largă, mai firească şi prezintă un mod de viață pe care l-au trăit deja şi alții. „În tradiție e mai mult spațiu pentru libertate"[17]. Nu e greu să vedem de ce anume există atâta libertate. Tradiția acoperă toate secolele de la venirea lui Hristos. În acest vast corpus al trăirii creştine se pot găsi întotdeauna modele potrivite pentru viața de azi sau chiar suport pentru o dezvoltare modernă a învățăturilor. La o reflecție mai profundă, această afirmație cuprinde în ea adevărul că tradiția este experiența oamenilor. Călugări şi teologi, sfinți şi creştini anonimi au trăit viața creştină, uneori mulțumindu-se să facă cu credincioşie ceea ce li s-a predat, alteori dornici de a explora

---

[16] *Tradiție şi libertate*, 1995, p. 18.

[17] *Tradiție şi libertate*, p. 19.

noi frontiere şi de a adânci experienţa umană a iubirii lui Dumnezeu. A trăi în tradiţie înseamnă a trăi în marea companie a credincioşilor creştini, în dialog cu ei, urmându-i adeseori îndeaproape, dar mişcându-ne dinspre ei spre situaţia prezentă pe care aceştia nu au cunoscut-o. Totuşi ei ne pot călăuzi încă prin experienţele lor. În definitiv, Dumnezeu stă în inima tradiţiei, iar El este neschimbabil. Experienţa pe care ne-o împărtăşesc Părinţii din trecut este pur şi simplu intensa lor viaţă în Dumnezeu. Ortodoxia are reputaţia de a fi neschimbată. În această afirmaţie este mai puţin adevăr decât le-ar plăcea să creadă multor ortodocşi. Ceea ce nu se schimbă e experienţa lui Dumnezeu, iar întrucât părinţii duhovniceşti sunt cei care prin propria lor viaţă fac accesibil altora un Dumnezeu iubitor şi extrem de atractiv, învăţătura lor despre viaţa în Dumnezeu rămâne neschimbată peste secole.

Tradiţia deci nu este niciodată separată de oameni ci, după cum spune mitropolitul Antonie, „ia naştere într-o anumită atmosferă socială, în stadiul culturii momentului şi pe măsura structurii publicului vremii. (...) Tradiţia se acomodează deci şi ea, în funcţie de elementele noi în care se plasează, fără să se schimbe în esenţă. Ea trebuie să aibă libertatea acestei acomodări. Altfel devine nu numai inutilă, ci chiar dăunătoare, opresivă, conservatorism în cel mai rău înţeles al cuvântului, de stavilă în calea Sfântului Duh înnoitor, în calea dinamicii vieţii. De aceea revenirea de la *regulă* la tradiţia ca *stare de spirit*, ca o *concepţie de viaţă*, trebuie neapărat legată şi de *eliberarea de tradiţie*, în sensul unei eliberări de elementele sclerozate dintr-o cultură a altor vremuri”[18]. A pretinde că o astfel de osificare nu are loc ar fi o prostie, dar o tradiţie osificată moare repede prin ea însăşi şi e lăsată în urmă. Tradiţia vie — ca aceea trăită de majoritatea monahilor români — se înnoieşte constant fără să conştientizeze acest lucru.

Tradiţia dă instituţiei măreţe dar oarecum amorfe a monahismului o coeziune reală şi o identitate comună, în

[18] *Tradiţie şi libertate*, p. 28.

contrast cu formele occidentale ale vieții religioase, care accentuează mai degrabă diferențele dintre ele pe seama recunoașterii similitudinilor. Știm că există diferențe între mănăstirile ortodoxe, dar ele sunt unite prin adeziunea la tradiția comună. Mai mult decât orice, vehiculul tradiției e viața liturgică care îi unește pe toți monahii și monahiile — dar și preoții de mir și laicii — în marea ofrandă a cultului și rugăciunii în care ortodocșii văd scopul principal al Bisericii lor în această lume.

Cum se evită de fapt osificarea tradiției? Mitropolitul Antonie sugerează că aceasta se face în primul rând așa cum s-a făcut de duhovnici de-a lungul secolelor. Un duhovnic monah va folosi frecvent expresia „așa am apucat de la Părinți". Aceasta atestă un simț al succesiunii spirituale mai puternic decât orice regulă[19]. În realitate fiecare duhovnic folosește tradiția într-un mod propriu, în acord cu nevoile spirituale ale ucenicilor săi. Astfel, tradiția e în mod constant filtrată de părinți duhovnicești contemporani și tocmai acest proces o ferește de osificare sau anacronism[20]. Nu trebuie să uităm că duhovnicul însuși crede cu putere că urmează călăuzirea Duhului Sfânt și că Duhul Sfânt este Cel a Cărui prezență creează tradiția și conduce prin ea poporul lui Dumnezeu.

Preotul profesor Dumitru Stăniloae

Teologia ortodoxă e foarte conștientă — mult mai conștientă poate decât teologia occidentală — de lucrarea Sfântului Duh. Ortodocșii înșiși vor spune că aceasta se datorează faptului că teologia lor se întemeiază mai limpede pe învățătura despre Sfânta Treime, ceea ce îngăduie Sfântul Duh o mai mare libertate decât în învățătura occidentală, care afirmă purcederea Sfântului Duh de la Tatăl și de la Fiul. Poate datorită acestei accentuări a lucrării Duhului, sau din rațiuni istorice, ori poate datorită faptului că viața

[19] *Tradiție și libertate*, p. 32.
[20] *Tradiție și libertate*, p. 33.

liturgică joacă un rol atât de însemnat în viaţa ortodocşilor, teologia se transformă uşor şi firesc în spiritualitate.

Spiritualitatea ortodoxă e profund teologică. Prin contrast, teologia occidentală e adeseori aridă şi ştiinţifică şi mulţi cred că poate fi foarte bine făcută de oameni de ştiinţă fără credinţă creştină. Cei mai buni teologi ortodocşi sunt evident oameni de rugăciune şi — aşa cum am văzut — cei mai buni duhovnici sunt bine întemeiaţi pe teologie.

Unul dintre stâlpii de rezistenţă ai teologiei în Biserica Ortodoxă Română, ba chiar din întreaga lume ortodoxă a secolului al XX-lea, părintele Dumitru Stăniloae, e privit şi drept unul dintre cei mai mari dascăli de viaţă duhovnicească. Născut în 1903, a studiat mai întâi la Cernăuţi, apoi în Bucureşti şi în alte părţi din Europa, pentru a deveni apoi înainte de al Doilea Război Mondial rectorul Institutului Teologic din Sibiu. După război s-a transferat la Institutul Teologic din Bucureşti şi, ca mulţi dintre conducătorii Bisericii Ortodoxe din România, a petrecut cinci ani în închisoare între 1958 şi 1963. Opera lui teologică a dobândit o faimă considerabilă datorită modului subtil şi creator în care investighează natura relaţiilor trinitare şi lucrarea Sfântului Duh în Biserică[21]. Cea mai mare contribuţie a sa la viaţa spirituală din România rămâne traducerea românească comentată a *Filocaliei*. Proiectul început în traumatizanţii ani '40 şi definitivat în anii '70 a jucat un rol esenţial în menţinerea sănătoasă a spiritualităţii româneşti pe temelia Părinţilor, interpretându-i în acelaşi timp într-un mod accesibil românilor moderni. Dacă părintele Cleopa a jucat un rol de prim ordin în susţinerea Bisericii Ortodoxe în zilele negre ale comunismului şi după aceea, traducerea de către părintele Stăniloae a *Filocaliei* este un „stâlp" la fel de important, pentru care intelectualitatea ortodoxă română îi este veşnic recunoscătoare.

---

[21] Prea puţin din opera părintelui Stăniloae a putut fi publicat în Occident înainte de 1990. Listele bibliografice sunt acum disponibile. Situaţia s-a schimbat însă considerabil după această dată, când ritmul traducerilor şi al tezelor de doctorat consacrate operei părintelui Stăniloae a sporit vertiginos.

În cartea *Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt*, reprezentând o serie de conferinţe duhovniceşti ţinute în anul 1979 la mănăstirea benedictină Chevetogne, părintele Stăniloae oferă propria sa învăţătură despre rugăciune şi aici vedem viziunea lui despre lumea modernă şi influenţa ei nu în întregime negativă asupra creştinilor moderni:

> „În timp ce omul de odinioară găsea în mediul social un factor prin care îşi întărea credinţa şi practica rugăciunii, astăzi acest mediu este un factor de răcire, un factor împotriva căruia cel care vrea să-şi menţină credinţa şi rugăciunea trebuie să se apere. Astăzi omul credincios trebuie să caute în mare măsură el însuşi motivaţii care să-i poată susţine credinţa şi propria sa practică a rugăciunii... Omul care reuşeşte să-şi întărească credinţa şi rugăciunea prin motivaţii personale, reflectate, poate deveni el însuşi un focar pentru întărirea credinţei şi înnoirea rugăciunii în mediul său social"[22].

Acest citat merită comentariu, pentru că descoperă multe lucruri tipice şi atipice pentru duhovnicii români. Împreună cu cei mai mulţi ortodocşi români, profesorul vede trecutul ca un timp în care oamenii credeau mult mai ferm şi practicau credinţa mult mai fidel decât în prezent. În această practică şi în societate exista o notă comunitară mai puternică. Oamenii se sprijineau unul pe altul cu conştiinţa vie a credinţei lor creştine. Toate acestea s-au schimbat. Mai întâi prin asaltul comunismului, iar acum prin atragerea României în sfera Occidentului secular. Totuşi, spre deosebire de mulţi preoţi români contemporani, părintele Stăniloae nu vede acest proces ca unul în întregime rău. Oamenii trebuie să-şi înfigă rădăcinile mai adânc. Trebuie să crească mai puternic în credinţă, şi datorită faptului că e vorba de o credinţă la care trebuie să lucreze, ea va fi mai puternică. Spunând aceasta el evită pericolul individualismului văzând aceasta în termeni de încurajare şi întărire

---

[22] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 30.

reciprocă. Un ortodox nu-şi poate privi niciodată credinţa ca o chestiune de mântuire pur personală. El face întotdeauna parte dintr-o comuniune creştină.

Căutarea unor rădăcini mai adânci vine în parte prin citirea Scripturii şi studiul *Filocaliei*. Dar trebuie căutată şi în rugăciune. După părerea sa, rugăciunea e mişcarea naturală a duhului creştin:

> „Credinciosul simte astăzi nevoia de a se ruga poate chiar mai mult decât în trecut, pentru că prin rugăciune se salvează de singurătatea atât de greu de suportat. El găseşte în rugăciune mijlocul de a fi în comuniune cu Dumnezeu"[23].

În înţelegerea acestui „dialog cu Dumnezeu Însuşi" părintele Stăniloae se arată a fi în tradiţia ortodoxă clasică atât de tipică pentru duhovnicii din România. Fie că aceştia sunt consideraţi teologi academici, în sensul în care e considerat părintele Stăniloae, fie că sunt simpli ieromonahi ancoraţi în *Filocalie* şi în viaţa monahală de zi cu zi, gândirea lor e cu adevărat teologică pentru că este centrată în întregime pe Dumnezeu. Dumnezeu este realitatea care stă la baza universului. Numai El îi poate da un sens, numai El poate oferi punctul de referinţă pentru ca omul să-l înţeleagă. Putem vedea aceasta din învăţătura simplă despre rugăciune a părintelui Stăniloae din cartea sa *Rugăciunea lui Iisus:*

> „Dacă meditaţia ni-L descoperă pe Dumnezeu în cuvintele Scripturii, ea ni-L descoperă şi în lucrurile lumii. Cuvintele Scripturii şi lucrurile lumii... se află într-o legătură indisolubilă între ele şi cu Dumnezeu"[24].

În acest scurt citat vedem câteva importante principii pe care e important să le afirmăm, chiar dacă într-un anume sens sunt luate ca de la sine înţelese. Primul dintre ele

---

[23] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 42.
[24] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 32.

constă în importanța acordată Sfintei Scripturi. Monahii citesc Scriptura în mod constant. Este adevărat că se concentrează mai mult pe Psaltire, pe Evanghelii şi pe Epistolele Sfântului Pavel, deşi o mare atenție e dată şi *Facerii*, fiind uneori surprinzător cât de des e citat Vechiul Testament în predici şi scrieri. Monahii transmit dragostea lor pentru Sfintele Scripturi şi restului Bisericii. Uneori fac aceasta în scaunul de spovedanie, când dau citirea ei drept canon de pocăință. Mult mai des descoperim că pe măsură ce credincioşii îşi iau în serios credința, încep automat să citească şi Biblia, iar cei mai educați îşi folosesc capacitățile intelectuale pentru a o interpreta. La Sfânta Liturghie, Evanghelia e purtată spre altar cu mare solemnitate. Nu e un simplu ritual. Citirea Sfintei Scripturi joacă un rol important în cult, iar oamenii sunt învățați să le asculte ca pe Cuvântul lui Dumnezeu.

În al doilea rând, folosirea meditației[25] se bazează pe convingerea că mintea umană, oricât de fisurată şi prost educată, poate gândi folositor şi în duhul adevărului despre lucrurile lui Dumnezeu. Aceasta numai pentru că Dumnezeu i-a înzestrat pe oameni cu darul rațiunii şi pentru că Sfântul Duh e prezent încontinuu în mintea creştinului. (Sfântul Serafim din Sarov insistă asupra faptului că Duhul Sfânt este prezent în întreaga lume, chiar şi în mințile celor care nu ştiu nimic despre Hristos, deşi aici într-o măsură mult mai mică)[26]. În meditație deci Sfântul Duh intră în mintea omului şi o face în stare să discearnă multe dintre cele pe care altfel nu ar fi în stare să le priceapă dând Duhului Sfânt posibilitatea să o cureţe şi să o conducă mai departe pe calea lui Dumnezeu.

---

[25] Prin „meditație" tradiția occidentală înțelege aici reflecția asupra Sfintei Scripturi sau a adevărurilor teologice pentru a putea înțelege mai profund învățătura pe care ne-o dă în ele Dumnezeu. În *Anexă*, mai jos, pr. Călin Sămărghițan spune că după părerea sa meditația nu face parte din tradiția ortodoxă. Prin „meditație" el înțelege şederea tăcută în prezența lui Dumnezeu, în fața Sfintelor Taine sau într-un loc retras. Tradiția occidentală desemnează aceasta drept „contemplație", mai degrabă decât „meditație".

[26] SERAFIM DIN SAROV, *Scopul vieții creştine*, Iaşi, 1997, p. 38.

În al treilea rând, întreaga viață duhovnicească ortodoxă se întemeiază pe credința în crearea și căderea omului așa cum sunt relatate în capitolele 1–3 din cartea *Facerii*. În ciuda tuturor evidențelor păcatului și căderii omului și a marii sale depărtări de viața cu Dumnezeu, așa cum a vrut-o El, nu este mai puțin adevărat că lumea rămâne a lui Dumnezeu Care n-a părăsit-o niciodată[27]. Viața monahală poate nega lumea în măsura în care are nevoie să se distanțeze de preocupările societății pentru a privi nemijlocit spre Dumnezeu. Dar monahii nu părăsesc lumea, ci sunt în permanență preocupați de lume. Astfel și spiritualitatea care curge din viața monahală în viața preoților de mir și a laicilor ortodocși nu sugerează niciodată că lumea trebuie abandonată pentru Dumnezeu. Chiar înainte de Întrupare, Dumnezeu și lumea erau legate împreună. De când însă Dumnezeu S-a făcut om, lumea a devenit parte din procesul mântuirii. „Căci făptura așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 19). Spiritualitatea monahală a Răsăritului ia foarte în serios afirmația Sfântului Apostol Pavel: „Dumnezeu era în Hristos împăcând lumea cu Sine Însuși" (*2 Corinteni* 5, 19). Și aici „lumea" nu cuprinde doar neamul omenesc, ci întreaga creație căzută prin neascultarea omului și restaurată de prezența sacramentală a lui Hristos în lume astăzi. Deși parte din legământul lui Dumnezeu cu poporul Său, Sfintele Taine *înseși* sunt mijloacele prin care lumea *însăși* e readusă în viața lui Dumnezeu[28].

Înțelegerea câștigată printr-o asemenea meditație nu este întotdeauna plăcută. Adevărul e adeseori dureros, iar frumusețea lui Dumnezeu ne descoperă urâțenia păcatului. Înțelegerea limpede a lucrurilor lui Dumnezeu ne face conștienți de gradul în care păcatul a otrăvit lumea. Astfel cu părintele Stăniloae descoperim că „aprofundând tot mai mult sensul lucrurilor și al persoanelor, putem să descoperim un sens mereu mai profund al Scripturii și invers. Apro-

---

[27] SERAFIM DIN SAROV, *Scopul vieții creștine*, p. 37.

[28] A se vedea mai sus pr. Moldovan, în capitolul 7, p. 213.

fundând mereu cele două feluri de revelaţie, sporim în simţirea iubirii infinite a lui Dumnezeu, care ne mişcă până la lacrimi"[29]. Lacrimile sunt semnul vieţii duhovniceşti şi sunt de dorit. Ele ţâşnesc din vederea lui Dumnezeu, o vedere atât de frumoasă încât provoacă în noi genul de lacrimi care ne vin adeseori când vedem adevărata frumuseţe. Ele apar şi ca răspuns la constatarea dezastrului pe scară largă pe care l-a adus păcatul lumii întregi. Omul care a făcut experienţa rugăciunii în Duhul va plânge pentru păcatele sale, dar va plânge mai mult pentru păcatele celor din jur. Şi suferinţa pe care o cunosc oamenii de rugăciune când văd natura stricăciunii din lume faţă de cele pe care le-a dorit Dumnezeu pentru ea e cunoscută doar de ei. Aceste lacrimi nu sunt doar un răspuns emoţional. Părinţii duhovniceşti cred că ele spală păcatul şi stricăciunea care ne ţin departe de experienţa deplină a lui Dumnezeu. De aceea ne îndeamnă să ne rugăm pentru darul lacrimilor.

Harul înţelegerii are şi el consecinţe asupra felului în care trăim. Părintele Stăniloae ne spune: „Ni se cere iubirea adevărată faţă de lucruri şi persoane, capacitatea de a le vedea în semnificaţia şi în realitatea lor ontologică... Dumnezeu devine transparent prin ele şi atunci descoperim că El ni le-a dat pentru iubire, pentru creşterea noastră în iubire"[30]. Lucrurile nu există de la sine, nici nu ne aparţin. Există pentru că sunt create de Dumnezeu. Îi aparţin şi El ni le dă în folosinţă. Această atitudine faţă de lumea din jurul nostru ne face să o tratăm cu grijă şi respect şi ne învaţă şi să ne căutăm şi să ne găsim calea spre Dumnezeu prin oameni şi evenimentele vieţii de zi cu zi. Ispita umanităţii este întotdeauna dorinţa de posesiune (aşa cum Eva a dorit să posede cunoaşterea binelui şi răului). O mare parte din disciplina duhovnicească trebuie îndreptată spre eliberarea noastră de patima posesiunii:

> „Lucrurile şi persoanele pot fi văzute şi într-o manieră superficială, atunci când sunt privite numai pentru a

---

[29] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 33.
[30] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 35.

fi posedate şi pentru a aduce plăcere, când urmărirea lor ne antrenează în griji nesfârşite. De aceea, Părinţii nevoitori au vorbit despre necesitatea de a ne elibera de grijile şi de tulburările pe care ni le provoacă lucrurile sau chiar întâlnirile cu persoanele, (...) necesitatea de a învăţa să privim cu un ochi curăţit fiinţa lor creată de Dumnezeu"[31].

Trebuie să subliniem mereu că importanţa dată eliberării de patimi nu înseamnă o respingere negativă a lumii sau a oamenilor lui Dumnezeu, ci mai degrabă o încercare de a le privi aşa cum sunt, astfel încât să le putem da cinstea pe care o merită şi să ne aflăm prin ele calea spre Dumnezeu.

Pentru că are o viguroasă teologie a relaţiei profund personale dintre Dumnezeu şi om, părintele Stăniloae insistă asupra faptului că experienţa lui Dumnezeu nu se poate face decât prin sau cel puţin împreună cu aproapele.

„Iubirea de Dumnezeu primeşte în noi o putere curăţitoare faţă de raporturile noastre cu lucrurile şi cu celelalte persoane, pentru că Dumnezeu nu poate fi închis de nimeni în graniţe strâmte, ca să slujească numai unei singure persoane. (...) Dar dacă trebuie să-I oferim lui Hristos gândul fiecărui lucru şi chiar persoana noastră, este firesc să-I oferim şi relaţiile noastre cu ceilalţi. Iar aceasta are din nou o mare importanţă nu numai pentru curăţirea noastră, ci şi pentru ameliorarea raporturilor noastre cu ceilalţi"[32].

În aceste reflecţii vedem că relaţia noastră cu aproapele nu se bazează pe o idee sentimentală privitoare la cât de drăguţe pot fi relaţiile de bună vecinătate. Preocuparea pentru aproapele e înrădăcinată în credinţa că toţi oamenii sunt făcuţi de Dumnezeu. Dumnezeu este pretutindeni şi nu poate fi limitat la o simplă persoană sau grup de persoane. Dacă vrem să avem de-a face într-adevăr cu Dum-

[31] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 34.
[32] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 35, 39.

nezeu trebuie să o facem cu un Dumnezeu Care poartă la fel de mult de grijă de ceilalţi oameni care trăiesc alături de noi ca şi de noi înşine. El nu alege, şi nici noi nu trebuie să alegem. Această cunoaştere ne sileşte să privim la relaţiile noastre şi să ne întrebăm cum anume îi par ele lui Dumnezeu. Oferindu-le lui Dumnezeu, ne dăm seama de natura lor nesatisfăcătoare şi că trebuie să facem ceva să le schimbăm. În fundalul acestei puternice credinţe, în spiritualitatea românească vedem viaţa rurală descrisă de patriarhul Teoctist[33], un mod de viaţă în care oamenii se caută unii pe alţii înainte de marile sărbători ca să-şi ceară iertare unii altora. Astfel de obiceiuri sunt mai greu de practicat astăzi, dar sunt la fel de necesare, mai cu seamă datorită naturii atomizate şi fragmentate a *vieţii urbane moderne*. Părintele Stăniloae recunoaşte că, indiferent de împrejurări, avem o responsabilitate pentru semenii noştri. Primim cuvântul lui Dumnezeu de la ei, şi de aceea trebuie să le transmitem cuvântul lui Dumnezeu.

Una din căile care face cu putinţă ca acest cuvânt să ajungă la inima oamenilor este iertarea. Părintele Stăniloae dezvoltă această idee într-un mod care extinde responsabilitatea noastră faţă de semeni. Nu e de ajuns să-I cerem lui Dumnezeu iertare. Întrucât cea mai mare parte a păcatelor noastre sunt comise împotriva celorlalţi, trebuie să cerem iertare şi de la ei şi de la Dumnezeu. Numai spovedania nu ne eliberează definitiv de păcat. După primirea iertării rămâne să fie refăcută relaţia noastră cu ceilalţi. Iar când alţii ne cer iertare trebuie să le-o dăm, căci iertarea lor depinde de noi[34]. „Dar dacă, pentru a primi iertarea lui Dumnezeu, avem nevoie de cea a celorlalţi oameni, aceştia au şi ei nevoie de iertarea noastră pentru a o dobândi pe cea a lui Dumnezeu"[35]. Părintele Stăniloae dă acesteia o dimensiune eclezială, spunând că atunci când cere iertare, persoana nu este în afara Bisericii, ci înăuntrul trupului

---

[33] A se vedea mai sus, p. 183 sq.

[34] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 97.

[35] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 98.

Bisericii. Biserica e alcătuită din păcătoşi care caută să se cureţe şi să se vindece prin rugăciunile unora pentru alţii. Rugăciunea noastră de iertare e şi o rugăciune pentru iertarea tuturor celorlalţi creştini, aşa cum şi rugăciunea lor de iertare e şi pentru noi[36].

Rugăciunea nu este niciodată centrată pe sine. Ea poate părea astfel atunci când mă rog pentru păcatele *mele*, dar „mă rog şi pentru relaţii mai bune cu fraţii mei sau pentru ca ei să nu rămână pe vecie atinşi de nedreptăţile mele faţă de ei"[37]. Rugăciunea trebuie să treacă dincolo de aceasta.

> „Rugăciunea pentru celălalt trebuie făcută în aşa fel ca să poţi să simţi durerea lui ca pe propria ta durere. Prin aceasta te înfăţişezi lui Dumnezeu purtându-l pe celălalt în tine şi poţi să te apropii de Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi întâlnit decât în iubirea faţă de celălalt care merge până la însuşirea durerii lui de către tine, căci dacă Dumnezeu este iubire, El nu poate fi trăit decât în starea ta de iubire faţă de celălalt. În aceasta se arată preoţia universală a laicilor, care îi face să se roage unii pentru alţii"[38].

Învăţătura că trebuie să trăim suferinţa aproapelui ca şi cum ar fi a noastră face parte dintr-o îndelungată tradiţie creştină, dar are un loc important printre cei dedicaţi rugăciunii. Faptul de a vedea tot mai mult durerea şi catastrofa întregii lumi şi de a îndrepta tot mai mult rugăciunea spre acestea ţine de natura generoasă şi neegoistă a rugăciunii. Stareţul Siluan de la Muntele Athos exprimă bine ceea ce de altfel au spus şi alţii:

> „Cine are în el pe Duhul Sfânt, câtuşi de puţin, plânge zi şi noapte pentru toţi oamenii. Inima lui este plină de milă pentru toate făpturile lui Dumnezeu, mai cu seamă pentru cele care nu-L cunosc pe Dumnezeu sau I se împotrivesc şi pentru aceasta sunt ţinute de focul

---

[36] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 103.
[37] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 49.
[38] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 47.

cel veşnic. Pentru ei mai mult decât pentru sine se roagă el ziua şi noaptea ca toţi să se pocăiască şi să-L cunoască pe Domnul"[39].

Această înţelegere şi experienţă a rugăciunii, la care părintele Stăniloae subscrie integral, are consecinţe care îi pot surprinde pe cei a căror experienţă de rugăciune e superficială sau care nu este formată în tradiţia creştină. Mai întâi, rugăciunea nu înseamnă niciodată o fugă de lume. Cine se roagă cu adevărat se leagă prin însuşi acest lucru mai mult de lume. Nu evadează din lume, dar libertatea sa îl face în stare să simtă adevărul şi să cunoască nevoile lumii în momentele ei cele mai grele. Părintele Stăniloae exprimă acest paradox într-un mod care arată limpede că rugăciunea are loc prin încorporarea noastră în Hristos şi a Lui în noi:

> „Sfântul a triumfat asupra timpului fiind puternic ancorat în timp. El a atins astfel cea mai mare asemănare cu Hristos Care, deşi în ceruri, este în acelaşi timp cu noi cu cea mai mare eficienţă. Sfântul Îl poartă pe Hristos în el cu puterea nebiruită a iubirii Sale pentru mântuirea oamenilor"[40].

În al doilea rând, celor care văd rugăciunea în primul rând ca o activitate intelectuală ce încearcă să ajungă la Dumnezeu prin puterea minţii sau ca o expresie emoţională a sentimentelor faţă de Dumnezeu, li se reaminteşte faptul că rugăciunea trebuie să unească de fapt mintea şi inima:

> „O rugăciune care se face numai cu mintea este o rugăciune rece; o rugăciune care se face doar cu inima este o rugăciune pur sentimentală care ignoră tot ceea ce Dumnezeu ne-a dat, ceea ce ne dă şi ne va da în Hristos[41]. (...) Gândirea trebuie încălzită de sentimen-

---

[39] Fr SOPHRONY, *St Silouan the Athonite*, Tolleshunt Knights by Maldon, Essex, 1991, p. 352 — citat de arhiepiscopul KALLISTOS WARE în „Salvation according to St Silouan", *Sobornost* 19:1 (1997), p. 35.

[40] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 64.

[41] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 67.

tul inimii, în contact real cu infinitul lui Dumnezeu, dând astfel acestui sentiment un conținut precis"[42].

Această învățătură despre rugăciune pune în perspectivă condamnarea vieții intelectuale pe care am menționat-o mai sus. Toți duhovnicii au văzut și văd necesitatea ca întreaga persoană a omului să fie angajată deplin în dialogul cu Dumnezeu pe care îl numim rugăciune.

Nu toți duhovnicii români sunt figuri naționale. Am văzut deja că mulți credincioși sunt mai mult decât mulțumiți cu preoții lor de parohie și nu caută călugări sau teologi faimoși pentru a se spovedi sau a primi călăuzire duhovnicească. O privire scurtă asupra altora pe care i-am întâlnit sau despre care am auzit în cursul acestei cercetări poate ajuta la întregirea acestui tablou.

Alte chipuri de părinți duhovnicești

Părintele Serafim Man de la mănăstirea Rohia, lângă Baia Mare, poate fi descris drept o persoană încântătoare. Născut în 1928, a trăit ce mai mare parte a vieții ca monah la Rohia, unde a fost și stareț timp de aproape zece ani. A fost duhovnicul mănăstirii și foarte cunoscut printre clericii de mir și călugărițele din partea locului. E tipul omului neoficial. Când l-am întâlnit nu purta dulama (ceea ce este destul de neobișnuit pentru un călugăr din România) și și-a lăsat prânzul neterminat ca să mă conducă la el în chilie, unde am discutat despre viața duhovnicească. Sunt tentat să cred că datorită influenței lui mănăstirea Rohia are un stil de viață monahală deschis și voios, foarte diferit de imaginea posomorâtă și aparițiile conștiente de sine din alte mănăstiri.

Părintele Paisie Olaru, despre care părintele Ioanichie Bălan a scris o carte[43], s-a născut în Moldova în 1897, iar după serviciul militar în Primul Război Mondial și-a înce-

---

[42] *Rugăciunea lui Iisus*, p. 69.

[43] *Părintele Paisie Duhovnicul*, Iași, 1993, din care ne inspirăm în acest pasaj.

put viața monahală la Cozancea în 1921. În 1925 a vizitat Sihăstria, unde a fost atras de liniștea și rugăciunea, pe care le căuta, dar nu le găsise niciunde. Om cu puțină educație, a rămas monah nehirotonit până în 1943, când a fost hirotonit diacon, apoi preot în 1947, fiind numit egumen la mănăstirea Cozancea. Numirea n-a fost cea mai fericită și după doar șase luni el și-a dat demisia și a revenit la Sihăstria, unde a devenit duhovnic. Părintele Cleopa l-a luat la Slatina, unde s-a dus să revigoreze comunitatea, după care părintele Paisie s-a întors la Sihăstria în 1954. Aici a rămas ca un foarte iubit duhovnic până când, ajuns la vârsta de 90 de ani, s-a retras la schitul Sihla. Acolo a continuat să fie vizitat de ucenici și călugărițe din mănăstirile din apropiere, de la Agapia (care mi-au povestit cât erau de bucuroase să urce muntele chiar și pe zăpadă ca să aibă ocazia să petreacă ceva timp cu părintele Paisie). A murit în 1990.

Părintele Ion Chilan

Părintele Ion Chilan e preot de parohie din Ploiești. Născut în 1945, a fost mai întâi preot la țară, apoi în orașul Ploiești, unde predicile lui directe au început să atragă atenția Securității comuniste. După căderea comunismului s-a apucat să construiască o biserică într-o zonă periferică lipsită de biserică. Concepută pe dimensiuni mari, biserica este încă neterminată, mai ales datorită creșterii inflației din România. Are o comunitate enormă. Lucru neobișnuit pentru o biserică de parohie, el săvârșește de două ori pe săptămână și miezonoptica, la care aproximativ o sută de oameni iau parte cu regularitate. Duminicile la Sfânta Liturghie demisolul rece și neprimitor se umple cu sute de închinători. De Paști, slujba începe la miezul nopții și se termină în zori, la ea participând mii de oameni în jurul bisericii, pentru că n-au loc înăuntru. Care este secretul acestei evlavii? Părintele Chilan este un om înalt cu o iubire și o sensibilitate pe măsura fizicului său. Lucrează din greu, vizitează parohienii și face Liturghie în fiecare zi (alături de fiul său, părintele Ioanin, și de un preot pensionar).

Spovedania ocupă o mare parte din obligațiile sale parohiale și în biserica lui poți întâlni mulți studenți care îți spun cu bucurie că le este părinte duhovnicesc. Părintele Chilan e un om a cărui dragoste de Dumnezeu e totală și fără compromis. Când am sugerat odată că datorită comunismului Biserica Română s-a îndreptat mai mult spre Dumnezeu mi-a răspuns ferm: „N-am nevoie să mă învețe diavolul cum să-L iubesc pe Dumnezeu."

Văzându-l în biserică nu poți să nu remarci două aspecte ale dragostei lui. Slujește cu mare concentrare și înflăcărare mergând până la lacrimi și ținând atenția credincioșilor îndreptată spre ceea ce se întâmplă dincolo de iconostas. După slujbă oamenii se strâng în jurul lui cerându-i binecuvântare, sfat, ajutor. Mult mai înalt decât ei, pare un tată printre copiii lui. E un părinte incomod, uneori fiind foarte dogmatic, alteori explodând de mânie, deși majoritatea credincioșilor nu par afectați de aceasta, atât timp cât gingășia evlaviei sale către Dumnezeu e evidentă în modul cum predică și în tot ceea ce spune. Într-adevăr, parte din energia pe care o iradiază pare să vină din marea sa iubire față de Dumnezeu, față de Biserica pe care o slujește, față de credincioșii din parohie, și chiar față de oaspeții englezi care-l vizitează. Vorbește răspicat, adeseori disprețuitor despre greșelile Occidentului (de la hirotonia femeilor, la toleranța față de homosexuali și încurajarea sectarismului până la eșecul creștinilor occidentali de a apăra România împotriva Rusiei), primindu-ne totuși cu multă căldură, îmbrățișându-ne cu forță, cu lacrimi în ochi, cu convingerea că nimic nu ne va împiedica să fim uniți cu el prin credința comună și Tainele Bisericii.

Părinți duhovnicești laici

Experiența paternității duhovnicești nu se limitează doar la preoți. Ea se întrevede și în alții, călugări nehirotoniți, călugărițe și, în mod excepțional, laici cu experiență. Întrucât numai preoții pot da iertarea de păcate sau permisiunea de a primi Sfânta Împărtășanie, relația cu alți sfă-

tuitori duhovniceşti ia forme neoficiale, iar oamenii erau stingheriţi atunci când îi numeam „părinţi duhovniceşti" pe astfel de sfătuitori.

Unul din călugării nehirotoniţi care au dobândit statura unui părinte duhovnicesc a fost părintele Nicolae Steinhardt. A fost un intelectual evreu din România care a fost închis între 1959 şi 1964. Jurnalul său de închisoare[44] e plin de bucurie, dragoste şi căldură faţă de cei întemniţaţi împreună cu el. Pe când se afla în închisoare, s-a convertit la creştinism şi a fost botezat în celulă de un monah ortodox întemniţat şi el, împreună cu un preot catolic şi un pastor reformat, ca martori. Când a fost eliberat din închisoare, şi-a găsit liniştea la mănăstirea Rohia, unde a devenit monah, dar din smerenie (după mărturia celorlalţi monahi) a refuzat să devină preot. A murit aici în 1989. Influenţa sa se datorează în principal scrierilor şi istoriei vieţii lui, care i-a impresionat pe toţi românii. Scrie subtil, într-o limbă română extrem de literară. Parte din atracţia sa asupra românilor moderni se datorează faptului că, deşi a fost o figură cunoscută a intelectualităţii româneşti, a devenit în final un smerit monah.

Un alt mare intelectual român care a fost închis în condiţii extrem de dure a fost Petre Ţuţea[45]. A fost economist, membru în guvernul din timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Închis timp de paisprezece ani, curajul şi înţelepciunea lui au devenit atât de încurajatoare, încât era tratat de colegii de puşcărie ca un filozof creştin şi un fel de sfânt în viaţă. După ce a fost eliberat din închisoare a trăit retras într-o garsonieră din Bucureşti, supravegheat constant de

---

44 *Jurnalul Fericirii*, Cluj-Napoca, 1991.

45 Pentru români e o onoare să fii intelectual. Şi înainte de ultimul război, intelectualii (filozofi, economişti, scriitori) de mare competenţă şi cu convingeri de dreapta erau o categorie socială foarte respectată. Majoritatea lor au fost întemniţaţi sau au plecat în exil. În Biserica Ortodoxă de azi e larg răspândită opinia că după război cei mai mulţi intelectuali rămaşi în ţară s-au vândut comunismului şi au trădat Biserica, dar cei care au rezistat compromisurilor sunt deosebit de respectaţi.

poliția secretă, dar vizitat de câțiva discipoli devotați[46]. A murit în mai 1991.

Un al treilea exemplu de „părinte duhovnicesc" laic poate fi considerat profesorul Virgil Cândea. Este istoric, dar scrie și teologie. Trăiește în București și este membru al parohiei unde a slujit părintele Galeriu. A publicat mult. Este vicepreședintele Academiei Române. E o personalitate caldă, iar studenții găsesc în el un mare sprijin în studii, ca și în viața particulară. Stăpânește standardele exigenței științifice occidentale, dar rămâne un devotat al mănăstirii Sihăstria. Vede tragicele evenimente din istoria recentă a României ca pe o lucrare a lui Dumnezeu de a-i atrage pe români înapoi spre slujirea Lui. Această perspectivă asupra istoriei ca legământ, descrisă de profeții lui Israel și chiar de Iisus[47], nu este neobișnuită în România, dar la profesorul Cândea ea este unită cu o imensă cultură și erudiție.

În final, ne putem întreba dacă există maici duhovnicești? A fost foarte greu să vorbim cu călugărițe din România despre viața duhovnicească. Regulile nu îngăduie prea ușor discuțiile dintre călugărițe și călugări. Multe din cele ce se pot spune trebuie întrezărite din afară. Mănăstirile românești de maici sunt pline, multe monahii fiind foarte tinere. Această realitate arată o evidentă fervoare religioasă, iar maicile trudesc din greu pentru a păstra un înalt nivel de viață liturgică. Din păcate, puține dintre ele studiază, fie pentru că ajung în mănăstire de tinere, înainte de a-și fi încheiat studiile, fie pentru că sunt prea ocupate, fie pentru că tradiția vieții religioase feminine nu le-a îngăduit prea multă carte.

Unele au o bună pregătire dobândită însă înainte de a intra în mănăstire ca, de exemplu, maicile Filoteia Cosma și Maria Bălan de la Agapia, care sunt foarte educate și

---

[46] Printre aceștia, tânărul student în medicină, Alexandru Popescu, care a susținut un doctorat despre Țuțea la Universitatea din Oxford: ALEXANDER POPESCU, *Petre Țuțea: Between Sacrifice and Suicide*, Ashgate, 2004.

[47] A se vedea N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Londra, 1996, *passim*.

călătoresc mult. Altele, din mănăstirile cu fresce exterioare din nordul Moldovei, au o pregătire de specialitate în domeniul artei şi iconografiei şi aproape în fiecare mănăstire există măcar o monahie care pictează icoane şi care trebuie să ştie câte ceva şi despre teologia icoanei. Unele sunt extraordinare administratoare ale unor comunităţi monahale de mari dimensiuni, cu un succes evident. Inevitabil, cea mai mare responsabilitate cade pe umerii stareţei care trebuie să fie atât administratoare, cât şi responsabilă pentru viaţa duhovnicească şi formarea surorilor. Un exemplu în acest sens este maica Teodora Popoaia de la Durău.

Mănăstirea Durău a fost redeschisă în 1991 după ce a fost folosită zeci de ani de comunişti. Maica Teodora a venit aici de la mănăstirea Văratic cu şapte surori mai tinere. Acum sunt în jur de treizeci şi cinci. A avut sprijinul mitropolitului, precum şi doi ieromonahi tineri care să o ajute, pentru că surorile erau foarte tinere. Ea trebuie să le scoată din adolescenţă, să le sprijine în faţa primelor încercări în viaţa monahală, dar trebuie şi să supravegheze construcţiile imense şi întemeierea unei noi comunităţi monahale. Arată obosită, având peste şaizeci de ani, dar are o faţă mereu zâmbitoare. N-a vrut să vorbească despre sine, ci m-a trimis să vorbesc cu părintele Iustin de la Petru-Vodă. E o persoană foarte maternă, iar surorile o tratează cu multă afecţiune şi naturaleţe ca nişte adevărate fiice. Prin bunătate şi bun-simţ întreţine o mănăstire sănătoasă şi fericită. Trebuie spus însă că maicile din România au nevoie de un mai mare sprijin şi ocazii pentru a studia, dacă e să dezvolte toate resursele de care au nevoie pentru a creşte în viaţa monahală.

Alegerea duhovnicului

Oamenii îşi aleg duhovnicii din motive diferite. Ca exemplu să vedem ce au spus doi studenţi în teologie despre duhovnicii lor, observând contrastul dintre aşteptările celor doi. Adrian Magda ne-a vorbit despre părintele Ioan Ciungu, preot şi profesor în Alba Iulia, oraşul său natal. El

îl descrie ca duhovnicul ideal pentru că este un om smerit, un om care, din dragoste pentru învățătură, dădea meditații gratuite studenților, bun psiholog, cu darul discernământului, care-l făcea capabil să vadă limpede bolile sufletești și să dea sfatul cel mai bun. Adrian considera că e un lucru important faptul că părintele Ioan era și un om de cultură, care putea răspunde fără frică provocărilor lumii moderne. E un făcător de pace printre studenți și profesori acordându-le timp nelimitat, deși este și un om de rugăciune. Nu e călugăr, ci preot celibatar.

Cristian Urdă, și el student la Alba Iulia, vine din Bârsana, Maramureș, unde tatăl său este preot. Duhovnicul lui este părintele Vasile Hotico, preot din satul vecin, Vadul Izei. Înainte de a veni la Vadul Izei a fost preot într-o parohie săracă, unde a învățat răbdarea și dragostea care îi face pe oameni să se spovedească la el. Are un dar aparte de a-i înțelege pe tineri. Vrea ca oamenii să se dezvolte sănătos prin spovedanie, ajutându-i pe oameni să-și înțeleagă păcatul și să dorească să se elibereze de el. „Te tratează ca o persoană cu fața lui Dumnezeu, spune Cristian, și este foarte bun în a alege canonul potrivit care să te ajute să-ți înțelegi starea de păcat fără să te descurajeze." Amândoi studenții își doreau un duhovnic blând, rugător, înțelegător și s-au concentrat pe nevoia de a găsi prin spovedanie o întoarcere sinceră a inimii și creștere duhovnicească. Dar primul student prețuia mai mult preotul celibatar, cultivat, dedicat, în vreme ce al doilea a ales un preot de țară despre care credea că-l va înțelege cel mai bine.

De primă importanță în alegerea duhovnicului este atracția blândă a persoanei. Aceasta nu poate fi măsurată, dar e o calitate despre care dau mărturie toți cei cu care am vorbit. Duhovnicul poate fi uneori exigent, ne poate contraria standardele și comportamentul, dar este plin de dragoste și are o atracție irezistibilă. Aceste calități, atracția și dragostea, fac învățătura lor exigentă și solicitantă uneori digerabilă și chiar prețuită. Este la fel ca și în cazul părintelui Cleopa cu viziunea lui tragică despre viață, și în acela al părintelui Sofian cu spiritul lui mai blând și dătător de

speranţă. Dumnezeu iubeşte. Dumnezeu atrage. În ciuda tuturor exigenţelor sale solicitante, Dumnezeu este infinit de iubitor. Duhovnicul autentic trebuie să exprime aceste caracteristici nu pentru că încearcă să fie astfel, ci pentru că, dacă e duhovnic adevărat, trăieşte în Dumnezeu. S-a transformat într-o persoană care descoperă natura lui Dumnezeu şi-i conduce pe oameni spre Dumnezeu prin dragoste, blândeţe şi înţelegere, care sunt adevăratele semne ale prezenţei lui Dumnezeu.

Un al doilea aspect esenţial este adânca familiaritate pe care o au duhovnicii cu tradiţia Bisericii. Deşi toţi părinţii duhovniceşti plasează simplitatea vieţii creştine în fruntea vieţilor lor şi nu-şi ascund dispreţul relativ faţă de învăţătura omenească, mulţi sunt oameni extrem de inteligenţi, extrem de versaţi în învăţăturile şi scrierile duhovniceşti ale Bisericii. Toţi au o înţelegere limpede a temelor majore ale teologiei: creaţia, căderea în păcat şi restaurarea în Hristos. Raţiunea, ne arată ei, nu se opune lui Dumnezeu, ci face parte din plinătatea vieţii umane care devine roditoare numai atunci când se supune absolut şi necondiţionat lui Dumnezeu. Dragostea este prima caracteristică a învăţăturii duhovnicului, dar raţiunea articulează dragostea şi ne îngăduie să explicăm cât de lipsită de dragoste şi autodistructivă e viaţa noastră.

Al treilea aspect — care poate fi o simplă coincidenţă — este suferinţa pe care au îndurat-o mulţi părinţi duhovniceşti. Părintele Teofil e orb din naştere. Mulţi alţii au fost închişi în puşcării în condiţii grele. Chiar cei ca părintele Sofian, despre care nu se ştie să fi suferit fizic, arată multă milă şi blândeţe, ceea ce dovedeşte o înţelegere iubitoare faţă de condiţia umană. Blândeţea şi nădejdea arătată de părinţii duhovniceşti români sunt roade ale suferinţei de veacuri a poporului român.

În sfârşit, am fost impresionat de integrarea părinţilor duhovniceşti în viaţa Bisericii. Au existat în trecut părinţi duhovniceşti care au fost persecutaţi de Biserică — Ioan Gură de Aur, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog şi chiar Sfântul Serafim din Sarov. Ei oferă exemplele re-

marcabile ale unui conflict nefericit între viața instituțională și cea harismatică a Bisericii. În România par să fie puține cazurile de persecuție din partea Bisericii, afară de cazurile în care Biserica a fost obligată sau și-a îngăduit să coopereze cu regimul comunist persecutor. Părinții duhovnicești pe care i-am cunoscut — părintele Cleopa, mitropolitul Antonie, părintele Galeriu, părintele Stăniloae — arată că monahi simpli, episcopi, preoți de mir și teologi universitari pot fi priviți în egală măsură drept mari cunoscători ai vieții duhovnicești. Experiența vie a lui Dumnezeu în Hristos e centrală pentru orice înțelegere sănătoasă a naturii Bisericii și e încurajator să descoperim că în România de azi Biserica îi recunoaște pe cei care sunt cel mai aproape de Dumnezeu ca fiind și cei mai aproape de inima Bisericii.

9

Părinţii duhovniceşti în lumea de azi

Ce căutaţi? (*Ioan* 1, 38)

Încercând să înţelegem paternitatea duhovnicească, examinând rolul părinţilor duhovnici din România, trebuie să privim mai îndeaproape patru aspecte reliefate în materialul pe care l-am analizat. În primul rând, trebuie să ştim ce anume caută oamenii atunci când cer sfatul unui duhovnic. Trebuie apoi să înţelegem ce anume încearcă să facă părinţii duhovnici. În al treilea rând, trebuie să vedem aceste aspecte în contextul Bisericii locale, Biserica Ortodoxă Română. În sfârşit, trebuie să vedem ce anume pot spune ei restului lumii creştine.

Căutătorii

Ce anume îi aduce? Uneori o criză personală, un păcat apăsător care cere un tratament special pe care doar un duhovnic îl poate oferi; o alegere de viaţă — căsătorie sau viaţă monahală — despre care persoana simte că trebuie făcută primind un sfat mai temeinic decât cel pe care l-ar putea primi acasă. Unii oameni simt pur şi simplu o foame duhovnicească, o năzuinţă, o nelinişte care nu poate fi domolită. Pentru a umple acest gol, ei se duc la Sihăstria sau la Sâmbăta de Sus ori la alte aşezări monahale, unde găsesc pace, linişte, un simţ al rostului de a trăi şi o viziune a ceea ce ar putea fi viaţa lor.

Ce anume caută ei? Într-un cuvânt, ei Îl caută pe Dumnezeu. Pot spune că sunt în căutarea unui rost al vieţii lor; caută autenticitatea personală pe care o regăsesc în duhov-

nic. Caută un părinte duhovnicesc pentru că el Îl cunoaşte pe Dumnezeu. Unde este el, acolo poate fi găsit şi Dumnezeu, se fac auzite cuvintele Lui[1]. Părinţii duhovniceşti sunt puncte din această lume în care Se arată Dumnezeu; sunt cei prin care prezenţa lui Hristos devine realitate pentru ceilalţi; sunt dovada vie a iubirii şi prezenţei lui Dumnezeu într-o lume plină de păcate.

Istoria greacă a avut o lungă tradiţie a tinerilor care căutau un sens mai profund vieţii lor, pe care-l găseau la marii filozofi. Spre deosebire de aceştia, în tradiţia creştină, cel puţin în plan ideal, căutătorii nu mai caută o cunoaştere, nici chiar un stil de viaţă. Sau, dacă totuşi căutau o asemenea cunoaştere, aflau că odată cu omul sfânt Îl găseau pe Dumnezeu. În Antonie cel Mare, Ioan Gură de Aur, Benedict, părintele Cleopa sau părintele Teofil, creştinii descopereau o experienţă cu totul nouă, pe care n-o mai cunoscuseră anterior şi care-i atrăgea enorm. Sfinţenia nu poate fi uşor definită şi nici nu poate fi măsurată cantitativ. În cele din urmă sfinţenia e Hristos Însuşi prezent într-un om care s-a deschis lui Dumnezeu şi care prin deschiderea sa Îl arată în lume pe Hristos celor ce sunt îndeajuns de deschişi pentru a-L simţi. Sfinţenia nu e o calitate pe care o are oricine. E un lucru care devenim. E o stare de totală abnegaţie şi tocmai caracterul ei altruist o face atât de rară şi atractivă.

Întrucât sfinţenia nu aparţine oricui, nu înţelegem adevărul duhovnicilor Bisericii dacă îi privim în afara Trupului a cărui viaţă o împărtăşesc şi în inima căruia vieţuiesc. Pentru a-i preţui pe duhovnicii din pustia Egiptului de demult sau pe cei din România de azi trebuie să-i privim în contextul larg al Bisericii. I-am privit pe părinţii duhovniceşti români în contextul Bisericii lor, susţinând Biserica în vremuri de restrişte, păstrând şi cultivând tradiţia Bisericii de-a lungul secolelor, umanizând Biserica, fiind păstorii unui popor zdruncinat şi înfricoşat. Sfinţenia e Dumnezeu. Oamenii care nu cred în Dumnezeu pot fi şi ei

[1] Cf. TIMOTHY FRY OSB (ed.), *The Rule of St Benedict in Latin and English with Notes*, Collegeville, MN, 1981; Anexa 2: „The Abbot" p. 333.

atraşi de sfinţenie, dar nu vor şti că ceea ce îi atrage este frumuseţea şi iubirea lui Dumnezeu. Biserica este Trupul lui Hristos şi, trecând prin venele Bisericii, viaţa lui Hristos umple poporul lui Dumnezeu. Sfinţenia se găseşte peste tot în Biserică — nu în aceeaşi măsură, ci mai evident în Sfintele Taine, în unele locuri cum sunt mănăstirile, în iubirea şi compasiunea pe care o arată adeseori preoţii şi credincioşii, în bucuria şi râsul creştinilor, în speranţa care îi susţine pe creştini într-o lume adeseori întunecată şi catastrofală. Pentru a înţelege locul părinţilor duhovniceşti în România, trebuie să îi privim pe fundalul istoric al unei societăţi care a suferit traumele războaielor, ale exploatării străine şi trădării, nu doar în ultimele cinci decenii, ci şi vreme de secole.

În cadrul activităţii pe teren care formează baza acestui studiu, unele dintre cele mai surprinzătoare experienţe au fost emoţionantele şi captivantele momente pe care le-am trăit în interviurile cu tineri ortodocşi aflaţi în căutarea căii adevărate într-o lume lipsită de multe dintre reperele trecutului, fie ele şi nefericite, o lume care promite multe, dar oferă puţin. Momente pline de emoţie şi dragoste au fost şi interviurile cu preoţi parohi care au slujit Biserica în timpul anilor de comunism trăind discret în vieţile lor îndemnurile duhovnicilor.

Sfinţenia nu stă numai în cei mari. Ea se găseşte şi în cei care o caută cu o reală dorinţă după Dumnezeu, dorinţă care-i transformă pe măsură ce-şi dau seama de ea. Acest proces are o simplitate înşelătoare, miezul lui putând fi uşor ratat. Sfântul Benedict îşi începe cartea *Regulilor* astfel:

> *Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple.*
> „Ascultă, fiule, poveţele învăţătorului şi pleacă-ţi urechea inimii; primeşte bucuros şi împlineşte întocmai sfatul unui părinte care te iubeşte"[2].

---

[2] *Rule of St Benedict*, Prologue 1, latină, cu traducere engleză, *RB1980*, Collegeville, MN, 1981.

Cuvintele Sfântului Benedict cuprind în ele două dintre calităţile esenţiale ale relaţiei dintre părintele duhovnicesc şi ucenic. „Ascultarea" şi „iubirea". Ascultarea cere smerenie. Ascultarea e recunoaşterea faptului că avem ceva de învăţat. Ascultarea e disponibilitatea de a auzi şi de a profita de pe urma auzirii. În lumea modernă, occidentală, postcarteziană, ascultarea este de cele mai multe ori pentru dispute. Pentru noi a asculta înseamnă a admite o ipoteză cu rezerva că ea va fi dezbătută şi probabil demolată. Atitudinea ucenicului care vine la părintele său duhovnicesc e una radical diferită. Ascultarea unui sfat e primul pas spre obedienţă, cuvânt ce derivă din *obaudire*, alt cuvânt latin pentru „a auzi". Ucenicul aşteaptă să audă şi să se folosească, să înveţe şi să se supună părintelui duhovnicesc. Nu e o formă de tiranie, deşi aşa a fost percepută uneori această relaţie în Occident. E un act de iubire. „Pleacă-ţi urechea inimii şi primeşte sfatul unui părinte care te iubeşte." Iubirea duhovnicului faţă de credinciosul care vine la el ocupă locul principal în această relaţie. E o iubire plină de compasiune şi care caută binele persoanei iubite. Ea cheamă în celălalt o iubire răspuns, o iubire plină de respect.

Dragostea unui duhovnic

Iubirea este o calitate ce trebuie să crească, altfel devine egocentrică sau manipulatoare şi moare. Scopul duhovnicului e să facă iubirea să crească, creând condiţiile ei propice în viaţa persoanei. Patimile — nu sentimentele, ci patimile, care sunt devieri egocentrice de la Dumnezeu — înăbuşă iubirea. Patimile sunt egoiste, violente, gălăgioase. Distrug liniştea şi pacea. Mânia alungă pacea. Chiar şi mânia îndreptăţită se transformă în autojustificare. Creştinii occidentali au tendinţa de a fi nervoşi, invocând pentru a se justifica momentul izgonirii negustorilor din templu de către Iisus, pe care îl consideră un exemplu al angajamentului lor furios împotriva injustiţiei sociale. Creştinii ortodocşi par mai puţin preocupaţi de nedreptatea socială sau fatalişti în acceptarea ei. Această aparentă lipsă de interes

s-a născut oare din exemplul duhovnicului care caută doar pacea interioară? Pot oare smerenia şi aspiraţia spre nepătimire să se transforme în pasivitate în faţa răului? Desigur. Trebuie să evităm însă identificarea facilă a acestor două lucruri. Smerenia autentică este neegoistă, neegocentristă şi asumată alături de semeni. Despătimirea deschide sufletul pentru a simţi cu adevărat voia Domnului. Aceste virtuţi îl fac pe creştin mai profund conştient de nevoile lumii. Grija părintelui duhovnicesc este însă nu să schimbe această lume, ci să îi îndrepte pe oamenii din lume spre lumea viitoare. Un ţel demodat în concepţia occidentală, catalogat imediat drept evazionism, ignorare a responsabilităţii pe care o avem faţă de lumea pe care a creat-o Dumnezeu, căutare pioasă a unei lumi ireale în locul înfruntării lumii reale în care trăim. Creştinii pot prefera uneori evazionismul sau dori să se ascundă în irealitate, dar nu sunt obligaţi să o facă. Scriptura dă suficientă mărturie: „Căutaţi mai întâi Împărăţia lui Dumnezeu" (*Matei* 6, 33). „În casa Tatălui Meu sunt multe lăcaşuri" (*Ioan* 14, 2), „Adunaţi-vă comori în cer" (*Matei* 6, 20). Există nenumărate dovezi că Iisus şi primii creştini erau preocupaţi în primul rând de viaţa de apoi, deşi aceasta nu i-a împiedicat să schimbe lumea prin felul în care îmbrăţişau speranţa vieţii viitoare. Pentru părinţii duhovniceşti, lumea cealaltă e lumea în care trăieşte Dumnezeu şi în care vom trăi împreună cu El în veci, dacă ne va primi.

Majoritatea duhovnicilor din România pe care i-am întâlnit sunt plini de bucurie. Pot spune adeseori lucruri aspre sau spune povestiri triste, dar iubirea pe care o au e egalată de bucuria lor, de entuziasmul vieţii petrecute alături de Dumnezeu, de energia cu care vorbesc despre ea. Viaţa împreună cu Domnul nu este pentru ei o perspectivă sumbră. Ortodocşii români se tem de Dumnezeu ca şi cei care-L urmează pe Dumnezeul Care S-a descoperit pe Muntele Sinai, în învăţăturile profeţilor şi în patima cumplită de pe Golgota. Ei Îl iubesc pe Dumnezeu şi ştiu că sunt iubiţi de El, dar iubirea e o responsabilitate copleşitoare. Focul înseamnă căldură şi alungă frigul, înlăturând întunericul şi

protejându-ne de rău. Dar focul e şi distrugător şi nu trebuie să ne jucăm cu el. Dumnezeu nu trebuie luat în mod lejer. Sfiala şi frica nu produc neapărat o religie a fricii. Bucuria răbufneşte mereu. În România ea se vede mai ales în zilele de sărbătoare, dar e o bucurie împletită cu sfială, ca zorii de zi după o noapte întunecată. Nu e fericirea superficială, care este adeseori caricatura bucuriei printre creştinii occidentali.

Duhovnicii români întrupează o veche tradiţie creştină care s-a dovedit surprinzător de durabilă în condiţii extrem de dificile. În inima ei se află ascultarea — faţă de Tradiţie, Biserică, duhovnic şi Dumnezeu. Ascultarea nu mai este considerată o virtute în Occident, cu excepţia segmentelor politice conservatoare, al căror conservatorism face suspecte motivele pentru care pretind ascultarea. Şi totuşi ascultarea rămâne o virtute creştină. Hristos L-a ascultat pe Tatăl atunci când S-a supus până şi morţii pe cruce (*Filipeni* 2, 8) şi prin ascultarea Sa a răscumpărat neascultarea lui Adam şi a Evei, readucând umanitatea la Dumnezeu. Teologia modernă occidentală poate utiliza limbaje şi ilustrări diferite, dar ideea fundamentală e aceeaşi. Oamenii nu mai sunt cu adevărat oameni dacă trăiesc în neascultare faţă de Dumnezeu şi nu se regăsesc decât ascultând de adâncile năzuinţe care-i îndreaptă către Cel care i-a creat. Filozofii păgâni nu vorbesc despre ascultare ca despre o virtute, întrucât zeii lor nu erau exigenţi. Doar creştinismul a găsit în ascultare cheia spre libertatea pe care toţi oamenii o doresc şi pe care doar puţine suflete dăruite reuşesc să o atingă cu adevărat. Ascultarea e o parte esenţială a relaţiei dintre Dumnezeu şi lume, dintre părintele duhovnicesc şi cel care caută sfatul lui. Faptul că „arta unui părinte duhovnicesc este să dea naştere unui om liber, supus înaintea feţei lui Dumnezeu e unul din paradoxurile vieţii creştine"[3].

---

[3] PAUL EVDOKIMOV, „Eschatological Transcendence, Orthodox Life and Freedom", în A. J. PHILIPPOU (ed.), *Orthodoxy and Freedom*, Oxford, 1973, p. 42.

Cum pot crede creştinii că supunerea dă naştere libertăţii atunci când, pentru un om secularizat, ea pare că duce doar la o dependenţă resemnată?

Libertatea pentru unii înseamnă captivitate pentru alţii. Primul Război Mondial a fost dus pentru libertate şi un milion de oameni au murit în tranşee pentru o cauză goală. Dorinţa de libertate a provocat nenumărate revoluţii care, ca revoluţia rusă din 1917, au condus doar la dictaturi mai crude şi mai opresive decât cele pe care le-au înlocuit. Filozofiile politice şi relaţiile personale au garantat o libertate remarcabilă, dar care s-a dezintegrat rapid în derizoriu.

Creştinii văd în aceste vise şi speranţe de libertate dovezi ale naturii păcătoase căzute a omului. Dar nici creştinismul n-a făcut mai mult decât cu ideologiile seculare pe linia realizării făgăduinţelor sale de libertate. În ciuda predicilor sublime, a literaturii pline de inspiraţie, a exemplelor minunate ale sfinţilor, membrii de rând ai comunităţilor creştine par a fi dureros de afectaţi de eşecurile şi servituţile ce caracterizează restul omenirii. Şi nici un creştin care ia în serios efortul dezrobirii de sine nu-şi face iluzii cu privire la precaritatea libertăţii sale şi uşurinţa cu care poate aluneca în constrângerile anterioare. E adevărat însă că libertatea trebuie să fie văzută drept unul din marile ţeluri ale vieţii creştine, iar îndrumătorii vieţii creştine trebuie să fie ei înşişi liberi. Părintele Alexander Elceaninov ne spune:

> „Nu poţi vindeca sufletele altora sau să-i ajuţi pe oameni fără să te fi schimbat tu însuţi. Nu poţi face ordine în starea spirituală a altora cât timp este haos în sufletul tău. Nu poţi aduce altora pacea dacă nu o ai tu însuţi"[4].

Părintele duhovnicesc trebuie să fie el însuşi liber. Libertatea faţă de păcat este o libertate evidentă, dar nici un du-

---

[4] ALEXANDER V. ELCHANINOV, *The Diary of a Russian Priest*, Londra / Crestwood, NY, 1967 — citat de J. J. ALLEN, *The Inner Way*, Grand Rapids, MI, 1994, p. 98.

hovnic nu va pretinde că este mereu liber de păcat. Cea mai importantă libertate este aceea de a fi atât de concentrat pe Dumnezeu, atât de dăruit slujirii Lui, încât nimic altceva decât Dumnezeu să nu-l constrângă să facă altceva. Pentru cei din afară aceasta poate părea schimbarea unei forme de sclavie cu alta, dar cei care caută să slujească lui Dumnezeu trăiesc ascultarea ca libertate. Din punct de vedere teologic nu este nimic surprinzător. Fericitul Augustin scria: „Ne-ai făcut pentru Tine şi neliniştită e inima noastră până nu se va odihni în Tine, Doamne"[5]. Am fost creaţi de Dumnezeu după chipul Său şi nu vom descoperi cine suntem cu adevărat până nu vom avea o relaţie adecvată cu El. Dăruirea totală lui Dumnezeu face din duhovnic o călăuză sigură pentru cei care doresc să descopere libertatea.

Ucenicul merge la duhovnic de bunăvoie. Nevoia unor îndrumători a fost recunoscută încă de la începuturile creştinismului. Sfântul Vasile cel Mare descrie mai bine ca oricine această nevoie:

> „Cercetează, aşadar, cu multă grijă şi prudenţă ca să găseşti pe un bărbat care să fie un îndrumător sigur pentru viaţa ta, cu experienţă în buna îndrumare a celor ce se îndreaptă spre Dumnezeu, plin de virtuţi, un bărbat a cărui dragoste de Dumnezeu să fie dovedită de înseşi faptele lui şi care să cunoască dumnezeieştile Scripturi, să fie sârguincios, neiubitor de arginţi, neafacerist, paşnic, iubitor de Dumnezeu, iubitor de săraci, nemânios, neranchiunos, capabil să-i edifice pe cei care i se ataşează, nevanitos, nemândru, nedoritor de flatare, neschimbător, neiubind nimic mai mult decât pe Dumnezeu; şi dacă vei găsi pe unul asemenea, să i te încredinţezi lui, după ce vei abandona şi vei lepăda voinţa ta, ca să fii găsit ca vas curat şi să păstrezi astfel bunurile care au fost aşezate înăuntrul tău, spre lauda şi mărirea ta"[6].

---

[5] *Confesiuni* 1, 1 [trad. rom. prof. N. Barbu, *PSB* 64, 1985, p. 63].

[6] *De renuntiatione saeculi* 2; *PG* 31, 632BC [*PSB* 18, 1989, p. 63].

Sfântul Vasile prezintă aici o listă aproape completă a virtuţilor creştine, de la smerenie la milostenia faţă de cei sărmani, faţă de care el însuşi a arătat o mare preocupare. Interesant e însă faptul că încă din secolul al IV-lea era preocupat de înlăturarea patimilor care distrug atât de uşor binele din sufletele noastre. De la Sfântul Vasile din secolul al IV-lea şi până la duhovnicii români din secolul al XX-lea, preocupările au rămas aceleaşi. Patimile păcătoase trebuie alungate cu totul. Cât timp rămâne chiar şi o singură patimă în suflet, ea va transforma gândurile bune ale inimii în gânduri rele. Ea corupe prin egoism, egocentrism, mânie şi putere.

Egoismul şi egocentrismul se regăsesc în grija pe care o avem cei mai mulţi dintre noi de a ne pune în fruntea a orice, de a fi primii şi de a fi recunoscuţi drept cei mai importanţi, de a o duce bine şi de a ne asigura că viaţa ne va aduce numai avantaje. Poate părea o afirmaţie nedelicată, dar puţini ar spune cu onestitate că doresc lucruri opuse — să fie ultimii şi nu primii, să fie necunoscuţi şi nu celebri, să ducă bucuros o viaţă de privaţiuni, dacă aceasta ar fi în beneficiul semenilor. Încă şi mai subtile sunt ispitele puterii şi mâniei. Mânia poate fi uşor deghizată într-o mânie îndreptăţită. Am văzut cum creştinii din occident arată adeseori că Hristos S-a mâniat legitim şi cu dreptate. Mânia cu adevărat justificată e cu putinţă, dacă ar fi cineva la fel de lipsit de egoism cum a fost Hristos. Dar nu este greu să identificăm în ultimele decenii numeroase cauze nobile care s-au fisurat şi n-au condus la nimic pozitiv pentru că s-au născut din mânie.

O viaţă spirituală cu adevărat creştinească doreşte instaurarea bunătăţii lui Dumnezeu în lume. Lumea a fost creată de Dumnezeu şi e o parte a locului sălăşluirii Lui. În ea există şi diavolul, dar acesta n-are nici un drept asupra ei, Întruparea Fiului lui Dumnezeu arătând că lumea creată n-a fost în nici un caz abandonată răului. Un suflet creştin autentic tânjeşte ca toate lucrurile să se întoarcă la sânul Tatălui. Dumnezeu iubeşte lumea, chiar dacă aceasta a devenit un loc al multor rele. Iubirea lui Dumnezeu pentru

lume se vede din suferința lui Hristos pe cruce, în înfruntarea și biruința de pe Golgota. Iubirea se află, așadar, în centrul vieții creștine și cu cât va trăi cineva mai intens viața lui Dumnezeu, cu atât el își va iubi mai mult semenii. Dacă iubești însă, nu poți suporta ca cei iubiți să sufere, să se rănească, să se distrugă în păcat. Duhul iubirii creștine poate fi neajutorat în a face ceva, însă nu va înceta niciodată să-i pese, acest „îmi pasă" fiind izvorul rugăciunii.

Această iubire generală față de creație a fost uneori mascată de o înțelegere greșită a monahismului. Această falsă percepție se datorează în parte faptului că majoritatea celor chemați de-a lungul veacurilor să fie duhovnici, îndeosebi duhovnicii renumiți, au fost în general călugări angajați în forme de monahism care arătau foarte mult ca o fugă de lume în scopul cultivării virtuților care apropie de Dumnezeu. De fapt, așa cum arată Paul Varghese:

> „Oboseala față de lume nu poate fi sursa unui monahism autentic. Monahismul adevărat își are rădăcinile mai puțin în «ura față de lume» pe care Noul Testament pare să o recomande, cât în porunca de pe munte: «Fiți, dar, desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este»"[7].

Am văzut deja că, pentru a înțelege paternitatea duhovnicească, a trebuit să înțelegem monahismul. Am observat că, cel puțin în România, există o strânsă legătură între viața monahală și viețile creștinilor din lume, legătură care, deși nelipsită de unele tensiuni, este remarcabil de strânsă. Chiar dacă ne așteptăm ca un călugăr ascet și râvnitor să fie un povățuitor aspru și puțin simpatic pentru cineva cufundat în lume, realitatea e cu totul alta. Doar puțini dintre cei intervievați au găsit că monahii sunt aspri și nerealiști. Pentru cei mai mulți, călugării, ca și ceilalți duhovnici, sunt oameni plini de dragoste paternă. Deși nu poate fi

---

[7] PAUL VARGHESE, „The Role of Monasticism in Quickening the Churches of Our Time", care citează *Matei* 5, 48, cf. *Romani* 12, 1–2, în A. J. PHILLIPPOU (ed.), *Orthodoxy and Freedom*, Oxford, 1973, p. 74.

desigur imparţial în această privinţă, părintele Ioanichie Bălan vorbeşte în numele multora atunci când spune:

> „Vorbind cu un călugăr, simţi că vorbeşti cu un părinte, cu o mamă duhovnicească, cu un prieten al lui Hristos, cu un rugător al lumii întregi. Cuvântul lui îţi dă curaj, sfatul lui îţi alungă furtuna gândurilor, seninătatea feţei lui îţi dă nădejde de mântuire, iar rugăciunea lui îţi încălzeşte inima împietrită de tot felul de păcate"[8].

O idee similară găsim la Sfântul Isaac Sirul cu un mileniu mai devreme. El îl îndeamnă pe un povăţuitor duhovnicesc astfel:

> „Însoţeşte-i pe cei întristaţi cu inima printr-o rugăciune fierbinte şi suspinul inimii; ajută-i, pe cât poţi, pe cei slabi şi mâhniţi cu un cuvânt pentru ca Mâna care ţine lumea să te ţină şi pe tine"[9].

Contextul românesc

În România de azi mai există un factor care i-a legat între ei pe monahi şi pe oameni: rolul pe care monahismul l-a jucat în formarea şi apărarea identităţii naţionale şi refugiul oferit oamenilor în vremuri de restrişte. Mare parte a istoriei României e legată de mănăstiri. Atât atunci când ţara se afla sub stăpânirea otomană sau habsburgică, cât şi recent sub dominaţia comunistă, călugării au fost un bastion atât pentru Biserică, cât şi pentru poporul român. De aceea românii le sunt profund recunoscători. Monahii privesc în primul rând spre Dumnezeu, dar ei îşi iubesc şi ţara. În introducerea la cartea sa despre mănăstirile din Oltenia, Valeriu Anania, actualul arhiepiscop Bartolomeu al Clujului, scrie:

> „Pământul patriei e sacru prin osemintele strămunilor, prin sângele şi mormintele, ştiute şi neştiute, ale eroilor,

---

[8] *Convorbiri duhovniceşti* I, p. 256.

[9] St Isaac of Nineveh, *On Ascetical Life* 2, 17, translated by Mary Hansbury, Crestwood, NY, 1989.

prin sudoarea muncii ţăranului, prin toată încărcătura noastră afectivă şi, până la urmă, prin el însuşi. Aceasta însă este o sacralitate cvasireligioasă, cum este aceea, de pildă, a mamei, a pâinii, a drapelului naţional, a vetrei părinteşti; când asupra lor se rosteşte, într-un fel sau altul, o injurie, spiritul nostru e dispus să reacţioneze violent, întru apărare. Un locaş de închinare însă e mai mult decât sacru, e sfânt"[10].

Identitatea României se înrădăcinează în trecutul secular şi creştin deopotrivă. Trecutul defineşte poporul, şi o mare parte din tăria şi farmecul lui vine din istoria lui. El ridică însă unele probleme pentru prezent. Cum vor trăi românii cu lumea care s-a abătut peste ei după căderea comunismului în 1989? Mai precis, cum pot duhovnicii ţării să-i ajute pe oameni să facă faţă acestei noi realităţi?

Problemele sunt enorme. Economia de piaţă n-a rezolvat gravele probleme economice care au afectat ţara în ultimele decenii ale comunismului. Puţini au beneficiat de pe urma ei. Majoritatea sunt sau simt (este acelaşi lucru) că sunt mai săraci ca oricând. În acelaşi timp, deschiderea către Occident a adus multe oportunităţi de călătorie, achiziţionare de bunuri de consum, de descoperire a unor noi metode de educaţie, de îngrijire a copiilor şi asistenţă socială. O parte dintre acestea au fost bine primite de români, dornici să amelioreze situaţia celor mai năpăstuiţi membri ai societăţii. Unii sunt însă firesţe stingheriţi de carenţele din sistemul de protecţie socială, dar se prefac că nu le văd. Biserica a descoperit şi ea că libertatea câştigată odată cu prăbuşirea comunismului a adus cu sine o multitudine de dificultăţi. De pildă, libertatea religioasă a condus la reapariţia Bisericii greco-catolice unite. A adus mulţi penticostali cu dolari în ţară. Împreună cu aceştia, şi ca parte a aceleiaşi invazii, a venit imoralitatea profitorilor financiari, a promiscuităţii sexuale şi a altor rele occidentale care au răsturnat valorile tradiţionale ale societăţii româneşti.

---

[10] V. ANANIA, *Cerurile Oltului*, Râmnicu-Vâlcea, 1990, p. 9.

Românilor li s-a transmis că atitudinile antisemite sau antițigănești nu sunt acceptabile într-o Europă modernă. Confruntați cu toate acestea, există tentația înălțării de bariere, a refugierii într-o lume ortodoxă românească ce oferă siguranță, a exaltării unui naționalism xenofob latent, a refuzului acceptării schimbării unei lumi mult timp privite ca fiind perfectă și imuabilă.

Fără îndoială mulți călugări și preoți din România cad pradă acestei ispite. Cu toate acestea, România nu se poate izola de lumea occidentală, ceea ce nu e de altfel nici dorința conducătorilor Bisericii Ortodoxe Române. Deși sunt critici față de Occident, ei recunosc faptul că acesta are o experiență în tratarea cu secularismul, care deși nu trebuie neapărat importată căci, trebuie să recunoaștem, mai toate încercările occidentalilor de a „creștina" secularismul au eșuat, poate să stea drept învățătură. Ei sunt totodată conștienți că au o tradiție proprie care s-a pierdut în mare parte în Occident și despre care cred că Occidentul trebuie să o redescopere.

În ultimii ani Ortodoxia a devenit tot mai cunoscută creștinilor din Occident. Icoanele, liturghia săvârșită într-o limbă străină în nori de tămâie și veșminte fastuoase, conștiința existenței unei tradiții care-i ține pe creștini dincoace de confuziile lumii moderne — toate acestea pot seduce un occidental flămând de simbolism religios într-o lume tot mai tehnologizată și terifiantă. Atracția o reprezintă uneori tocmai caracterul de dincolo de lume al acestei forme de creștinism. Respingerea intransigentă a schimbării poate oferi oamenilor siguranță într-o lume în continuă mișcare. La aceasta se adaugă atracția perenă a Părinților Bisericii, a unei epoci patristice în care credința era mai pură și mai vie, iar imaginea despre Dumnezeu mai puțin șterșă. Există multă fantezie în această atracție față de Ortodoxie, dar ea poate fi și un semn al perceperii unor adevăruri pe care Bisericile din Occident le-au uitat sau cel puțin le-au estompat. Creștinismul a susținut mereu că „după roadele lor îi veți cunoaște" (*Matei* 7, 16). În tradiția duhovniciei din România putem vedea roadele și testa au-

tenticitatea a ceea ce Biserica Ortodoxă susține că a păstrat intact și viu de la începuturile creștinismului.

Duhovnicii pe care i-am cunoscut — părinții Cleopa, Arsenie, Serafim, Negruțiu, Teofil — s-au dovedit a fi oameni înțelepți, milostivi, înțelegători și plini de dragoste. Tradiția pe care o întrupează se regăsește — în măsuri diferite — și la clericii de parohie cu aceeași autenticitate. Bărbații și femeile, tineri și bătrâni, bine educați sau cu educație elementară, cu care am vorbit în toată România, au exprimat același respect față de duhovnicii lor și o emoționantă recunoștință pentru compasiunea și înțelegerea pe care o primesc. Pentru ei duhovnicii sunt atât părinți care îi sprijină în slăbiciunile lor, cât și călăuze în drumul lor prin viață cu nădejdea că murind vor ajunge în Împărăția lui Dumnezeu.

Viața de după moarte

Viziunea despre viața după moarte deosebește net perspectiva ortodoxă românească de cea a creștinilor din Occident. Cu toate trimiterile spre viața în cer, creștinătatea apuseană s-a centrat, cel puțin în ultimii cincizeci de ani, tot mai mult pe viața în această lume. Astăzi mulți creștini din Apus sunt influențați de viziunea seculară necreștină potrivit căreia moartea e un sfârșit catastrofal ce trebuie amânat cât mai mult timp posibil și detestat ca distrugere a singurului lucru care contează cu adevărat pentru noi, viața fizică. Chiar printre creștinii pioși discuțiile despre moarte sunt evitate și considerate morbide, iar cele despre cer sunt criticate ca evazionism. Pentru unii scopul vieții creștine este zidirea Bisericii și răspândirea ei în lume; pentru alții justiția socială, pentru a face ca Împărăția lui Dumnezeu să vină și pe pământ ca și în ceruri; pentru alții e dorința de a experia bucurie, fericire, încredere și iubire acum în loc de a aștepta viitorul. Deși toate acestea sunt scopuri bune pe care să se centreze o viață creștină autentică, ele trebuie completate de recunoașterea faptului că există viață după moarte, dacă e ca ele să aibă o coerență

reală pentru creştini. Atunci se va vedea că viaţa în această lume e integral legată de viaţa de apoi. Într-adevăr, Evanghelia lui Ioan şi Epistolele lui Pavel susţin că viaţa cerească începe deja pe pământ, cel puţin pentru cei care L-au cunoscut pe Hristos.

Pierderea acestei perspective asupra eternităţii printre occidentali este tragică. Nădejdea creştină a învierii şi vieţii veşnice oferă asigurarea că, aşa cum exprima Iuliana din Norwich, în cele din urmă toate lucrurile vor fi bune[11]. Nădejdea creştină e legată de înviere, dar aceasta poate fi cunoscută doar în chip nedesăvârşit înainte de moarte. Experienţa deplină a lui Hristos Cel înviat, a iubirii lui Dumnezeu, a comuniunii Duhului Sfânt este posibilă doar în prezenţa lui Dumnezeu dincolo de mormânt. Tot ce e bun în viaţa pământească e o pregătire pentru binele mult mai mare pe care Dumnezeu l-a pregătit pentru noi după moarte (*1 Corinteni* 2, 9). Toate lucrurile materiale sunt prin natura lor trecătoare, chiar şi cele mai bune, şi aceasta pentru că cele mai bune dintre lucruri, care acum ne par neprețuite şi încântătoare, sunt doar o anticipare a unei realităţi cereşti mai măreţe şi mai minunate. Fără credinţa într-o viaţă alături de Dumnezeu după moarte, viaţa devine sumbră şi disperată, o rezistenţă eroică, o năzuinţă după un bine irealizabil. Această speranţă însă transformă viaţa.

Întotdeauna marii sfinţi L-au iubit pe Dumnezeu şi i-au iubit oamenii. Iubirea lor îi face să se întindă şi-i trage spre împlinirea care-i aşteaptă după moarte. Sfântul Pavel cunoştea bine această aspiraţie:

> „Căci pentru mine a trăi este Hristos, şi a muri este câştig. Dar dacă a vieţui în trup înseamnă a-i da lucrării mele roadă, atunci nu ştiu ce voi alege. Sunt strâns din două părţi: am dorinţa să mă despart de trup şi să fiu împreună cu Hristos, că e cu mult mai bine" (*Filipeni* 1, 21–23).

---

[11] *The Revelations of Divine Love*, ch. 27; translated by Clifton Walters (Penguin Classics), Middlesex, 1966.

Viaţa duhului are drept ţel deplinătatea vieţii în Hristos, deplinătatea iubirii lui Dumnezeu. Niciodată duhovnicii nu sugerează că viaţa printre semeni ar fi mai neînsemnată, dar ei ne concentrează atenţia asupra lui Dumnezeu. Aceasta e de altfel unul din rolurile lor: să menţină poporul lui Dumnezeu îndreptat cu adevărat spre El şi de a nu îngădui vreodată ca grijile sau bucuriile vieţii lumeşti să ne abată atenţia de la acest ţel fundamental.

Metodele prin care menţin această concentrare pe Dumnezeu sunt relativ puţine, dar elaborate cu mare subtilitate şi atenţie acordată psihologiei omului. Cea dintâi poate este îndemnul la trezvie: „Fiţi treji!" Am văzut mai sus importanţa acestei preocupări printre monahi, când am văzut primii paşi timizi pe care ucenicii îi fac în viaţa monahală călăuziţi de îndemnul la veghe neîncetată[12]. În limbajul clasic al vieţii duhovniceşti suntem îndemnaţi să ne păzim de diavol, de mulţimea slujitorilor celui rău care caută mereu să pătrundă în vieţile noastre pentru a le abate de la Dumnezeu. Putem crede sau nu în diavoli, dar realitatea pe care ei o ilustrează e mai nemijlocit palpabilă ca oricând. Oricine a încercat să ducă o viaţă creştinească este conştient cât de uşor se poate aluneca, cât de uşor putem fi abătuţi, cum o slăbiciune mică degenerează repede într-un păcat mare. În acelaşi timp, psihologia modernă inspirată de Freud şi Jung descoperă profunzimile întunecoase ale inconştientului, oferindu-ne indicii şi semne ale agitatei lumi a dorinţelor faţă de care chiar şi cele mai extravagante reprezentări medievale ale iadului par naive. Orice creştin care se străduieşte în mod serios să trăiască viaţa lui Hristos va fi supus acestor dorinţe şi patimi de necontrolat. Fiecare încercare de a înlătura lucrurile care ne abat de la Dumnezeu ne va face să ne dăm repede seama cât de mult dorim lucrurile materiale, confortul, hrana şi bogăţia, fie ea de natură materială, fie, încă şi mai periculos, de natură spirituală. Sunt lucruri adevărate mai ales pentru cei care intră într-o viaţă care pretinde celibatul şi ascultarea. Ei

[12] A se vedea mai sus capitolul 3, p. 75 sq.

descoperă repede, dacă nu ştiau deja, ce mare e locul sexualităţii în identitatea lor, cum perspectiva neîmplinirii potenţialului lor sexual le ameninţă identitatea şi pare să-i priveze de una din bucuriile esenţiale ale vieţii omeneşti. Şi cu toate asigurările Noului Testament că ascultarea este calea spre libertate, ea va fi adeseori percepută ca sclavie. Ascultarea retează voinţa şi este dureroasă. Ascultarea ne răneşte atunci când ne lovim de ea. Ascultarea pare să ne împiedice să devenim ceea ce credem că putem fi. Credinţa creştină are exigenţe aspre şi impune alegeri dificile nu doar călugărilor, ci tuturor celor care doresc să o trăiască serios. Dar tradiţia pe care am văzut-o ne arată că toate acestea merită.

În orice grup de oameni, micile resentimente se transformă în amărăciune. Micile mofturi se transformă în dorinţe nepotolite. Când viaţa creştinească devine aspră e uşor să ne pierdem curajul. Nu cumva nu duce nicăieri? N-a dispărut orice bucurie din viaţă? Singura persoană care îl poate asigura pe creştinul serios că totul este bine e cel care-l menţine pe această cale a renunţării. Părintele duhovnicesc va da asigurări nu prin argumente, ci prin iubire. Fiii sau fiicele lui trebuie să găsească în el iubirea, bucuria şi nădejdea care sunt roadele vieţii creştine. Atunci vor înţelege că merită să continue, nu doar pentru nădejdea slavei de după moarte, aflată încă foarte departe, ci pentru bucuria pe care o văd în viaţa părintelui lor duhovnicesc. E cea mai convingătoare dovadă că această viaţă duce la Dumnezeu.

Preocuparea principală a monahului de a fi treaz va fi astfel o parte esenţială a întregului efort creştin. Pentru creştinii din afara mănăstirii însă aceasta nu va fi atât o trezvie asupra gândurilor, cât o veghere asupra dorinţelor inimii. Laicii trăiesc într-o lume agitată, o lume în care ei se întâlnesc mereu cu semenii, o lume în care au prea puţin timp pentru reflecţia serioasă şi chiar neliniştită a unui tânăr călugăr. Mântuirea lor se realizează chiar prin înseşi relaţiile pe care le stabilesc cu semenii. Trezvia lor trebuie să se concentreze pe acest aspect — să vegheze să fie me-

reu iubitori şi răbdători, ca mânia, resentimentele, ambiţia sau poftele să nu le afecteze relaţia cu ceilalţi. La fel cum călugărul îşi deschide neîncetat sufletul părintelui său duhovnicesc, fără a-i ascunde nimic, tot aşa creştinul trebuie să mărturisească fiecare neajuns al iubirii, fiecare pornire a patimilor sale, un lucru la fel de greu ca şi dezvăluirea gândurilor intime. Ne este ruşine, pe drept cuvânt, de faptele noastre. Nu vom recunoaşte cu uşurinţă faţă de altcineva această ruşine. Încă o dată, doar firea iubitoare a părintelui duhovnicesc va face posibile aceste mărturisiri. O spovedanie ce începe în pocăinţă, durere, ruşine şi teamă se transformă într-o experienţă a iubirii, bucuriei şi speranţei renăscute, a prieteniei supreme între semeni şi a libertăţii divine. Speranţa este restaurată aducând cu ea o nouă voinţă de a trăi.

Pe măsură ce creştinul îşi descoperă păcatele ascunse ale inimii, îşi dă seama repede că rădăcinile lor trebuie găsite şi smulse. Generaţii de duhovnici au învăţat că rădăcinile tuturor păcatelor sunt patimile. Încă de la începuturile creştinismului Sfântul Apostol Pavel a oferit sfaturi nepieritoare:

> „Prin urmare, ucideţi mădularele voastre cele pământeşti: desfrânarea, necurăţia, patima, pofta cea rea şi lăcomia, ... mânia, întărâtarea, răutatea, blasfemia, cuvântul neruşinat din gura voastră... Şi în inimile voastre să domnească pacea lui Hristos, întru care aţi fost chemaţi ca să fiţi un singur trup; şi fiţi mulţumitori" (*Coloseni* 3, 5. 8. 15).

Sfântul Apostol Pavel exprimă categoric ceea ce duhovnicii lasă de multe ori implicit. Scopul dezrădăcinării patimilor rele e ca să-i facem loc lui Hristos să intre în noi. Scopul acestei vieţi nepătimaşe nu este, cum ar părea, evadarea din viaţa reală, ci trăirea ei deplină. Părinţii Bisericii au văzut viaţa duhovnicească lucrând şi în trup. Sfântul Ipolit scria:

> „Când ai ajuns să Îl cunoşti pe adevăratul Dumnezeu, vei avea un trup nemuritor şi nestricăcios ca şi sufle-

tul; vei câştiga Împărăţia cerurilor, tu care ai trăit pe pământ, şi ai cunoscut pe Împăratul cerurilor; liber de patimă, suferinţă sau boală vei fi tovarăş al lui Dumnezeu şi împreună moştenitor cu Hristos, căci ai ajuns dumnezeu"[13].

Implicaţiile ideii unui trup nemuritor şi incoruptibil sunt oarecum problematice pentru noi. Desigur Sfântul Ipolit se referă aici la trupul înviat, în care ne împărtăşim de învierea lui Hristos. Putem scoate însă şi alte idei utile din acest pasaj care reflectă învăţătura generală a părinţilor greci pe care duhovnicii români actuali îşi întemeiază vieţile lor. Prima este că prin libertatea de patimi vin toate lucrurile bune la care aspirăm atât pământeşti, cât şi cereşti. Nepătimirea nu este deci o evadare din viaţă într-un fel de moarte, ci o împlinire a vieţii care preia toate lucrurile pozitive ale vieţii pământeşti în viaţa cu Dumnezeu. În al doilea rând, sugestia că prin cunoaşterea lui Dumnezeu vom dobândi nestricăciune trupurilor poate surprinde. Fără îndoială aici este vorba mai mult decât de o simplă cunoaştere. Aici cunoaşterea descrie intrarea atât de deplină în natura/viaţa lui Dumnezeu, încât ajungem să împărtăşim viaţa şi nestricăciunea sa. Cunoaşterea implică însă folosirea atât a minţii, cât şi a inimii. Părinţii duhovniceşti autentici nu disprețuiesc mintea, ci învaţă că toate părţile persoanei omului: trupul, mintea şi inima, trebuie folosite în cunoaşterea lui Dumnezeu. Aceasta ne conduce la cea de-a treia idee importantă, şi anume că, întrucât mintea şi voinţa sunt implicate în năzuinţa spre desăvârşire, este evident că noi înşine avem un rol important de jucat în lucrarea mântuirii, o lucrare care ne face nu numai însoţitori ai lui Dumnezeu şi comoştenitori împreună cu Hristos, ci chiar dumnezei.

Ajungem astfel la două zone ale discuţiei noastre care pot fi cu uşurinţă răstălmăcite în Occident, dar au o mare importanţă în Răsărit, putând fi semnificative în evidenţierea

---

[13] IPOLIT AL ROMEI, *Respingerea tuturor ereziilor* X, 30.

modului în care duhovnicii români pot oferi călăuzire creştinilor occidentali. Aceste două zone sunt sinergia şi îndumnezeirea.

Majoritatea interviurilor care stau la baza acestei cărţi au avut loc în timpul a două Posturi Mari succesive. În această perioadă ortodocşii evlavioşi se pregătesc pentru Împărtăşania dinaintea marii sărbători, pentru mulţi dintre ei singura din tot anul. Pentru cei mai mulţi postul înseamna abţinere de la produsele din carne, chiar şi la lactate, iar, în timpul Săptămânii Mari, renunţarea cu totul la hrană. În acelaşi timp, oamenii mergeau mai mult la biserică, participând uneori şi la slujbele de seară şi miezonoptica. Discuţiile privitoare la viaţa duhovnicească şi la relaţiile cu duhovnicii s-au concentrat pe spovedanie, pe natura păcatului şi nevoia de a-l dezrădăcina atât prin atenta cercetare a minţii şi inimii, cât şi prin harul sacramental al spovedaniei. Am văzut mai sus meticulozitatea cu care părintele Cleopa şi alţi duhovnici încercau să identifice natura păcatului şi accentul pus de ei pe stârpirea păcatului, fără compromisuri, fără a socoti nici un păcat mic, neimportant sau nesemnificativ. Reacţia noastră faţă de acest război neîncetat împotriva păcatului era una amestecată. Pe de o parte, a fost extrem de impresionant şi adeseori profund emoţionant să putem lua parte şi să putem vedea treptele de onestitate şi râvna până la care mergeau unii. Pe de altă parte, te puteai simţi istovit. Era oare aceasta libertatea pe care ne-o oferă Hristos? Unde era bucuria? Unde era duhul de copii pe care-l recomandă Evanghelia? Desigur, pentru asta trebuia să aşteptăm ziua Învierii. Postul este vreme de război şi luptă, soldaţii trebuie să fie tari şi neclintiţi, hotărâţi să lupte până la victorie. Şi într-adevăr în ziua Învierii izbucneşte o bucurie mult mai profundă şi mai larg răspândită decât cea întâlnită în general în societatea creştină occidentală.

Pentru creştinii din Occident stăruie însă o întrebare neliniştitoare. Aceşti buni creştini caută să-şi câştige mântuirea. E adevărat că Sfântul Apostol Pavel scria „cu frică şi cu cutremur lucraţi mântuirea voastră" (*Filipeni* 2, 12). Iar

în epistola sa Apostolul Iacov înalță faptele în comparație cu simpla credință. Luther însă nu l-a prețuit pe Iacov, iar suspiciunea acestuia față de toate cele prin care i-ar putea face pe oameni să creadă că-și pot câștiga mântuirea a rămas o caracteristică a Bisericilor protestante din Occident. În principiu, el are dreptate, căci mântuirea este exclusiv lucrarea lui Dumnezeu. Nimic din ceea ce facem nu ne poate câștiga mântuirea care este și trebuie să fie mereu un dar de la Dumnezeu. Mântuirea ne vine din iubirea lui Dumnezeu, iar dacă ar fi cu putință să o câștigăm ar deveni un lucru cumpărat, un lucru plătit, un lucru pe care-l posedăm. Am avea un drept la ea și am putea fi pe drept mândri de dobândirea ei. Ar înceta atunci să mai fie un semn sau chiar realitatea iubirii lui Dumnezeu. Însuși Dumnezeu ar fi redus de la statutul unui Dăruitor generos la cel al unui simplu furnizor. El ar oferi ca un vânzător mântuirea pe care o dorim, atunci când am reușit să adunăm cantitatea suficientă de fapte bune. Ne-am întors iarăși la controversa pelagiană din secolul al V-lea. Sunt oare creștinii ortodocși pelagieni, așa cum au fost acuzați de multe ori? Nu este o controversă pur academică. Fericitul Augustin a remarcat pe drept cuvânt că erezia pelagiană submina iubirea lui Dumnezeu Care trebuie să ofere mântuirea în mod liber, dacă e ca aceasta să fie iubire. În același timp, mântuirea n-ar fi putut fi dobândită vreodată pentru simplul motiv că omenirea era prea degradată, prea slăbită de păcat pentru a realiza mântuirea, așa cum credea Pelagius. Ceea ce părea o declarație de încredere în condiția umană s-a dovedit a fi o rețetă a disperării, așa cum societatea occidentală actuală, care a îmbrățișat o formă pelagiană de secularism, a descoperit adeseori foarte limpede în dezastrele și disperarea crescândă ale vieții moderne. Sunt creștinii angajați într-o luptă fără speranță, într-o căutare nesfârșită a unei virtuți pe care nu o pot atinge?

Această întrebare e în mare parte una retorică, întrucât experiența vieții ortodoxe românești ne arată că răspunsul este „nu". Creștinii nu disperă întrucât cred că virtutea poate fi atinsă și trăiesc bucuria unei vieți mărturisite, căite

şi înnoite. Creştinii au în faţa lor exemplul părinţilor lor duhovniceşti, atât pe marii duhovnici monahi, cât şi preoţii parohi mai accesibili, care sunt pilde vii de viaţă creştinească pline de har. Ne grăbim să adăugăm că o astfel de viaţă plină de har nu e lipsită de nelinişte şi de spaima eşecului că păcatul ar putea fi mai tare. Aşa şi trebuie, poate. Experienţa ne spune că nimeni nu este vreodată ferit de căderea aducătoare de pierzanie. Ortodocşii sunt însă mereu conştienţi, spre deosebire de noi, creştinii din Occident, de slava şi măreţia lui Dumnezeu care coexistă cu iubirea Sa. Dumnezeu nu trebuie luat drept garantat. Ne putem apropia de El liber cu iubire, dar şi cutremurându-ne cu înfiorare. Poate fi Cel mai iubitor şi înţelegător părinte, dar nu este un Moş Crăciun sentimental. Iubirea şi slava, compasiunea şi judecata, frica şi bucuria fac toate parte din experienţa prezenţei lui Dumnezeu în viaţa oamenilor. Dacă e ceva paradoxal, atunci nu trebuie să fim surprinşi să aflăm că trebuie să ne ostenim din greu pentru mântuirea venită la noi din generozitatea liberă şi infinită a lui Dumnezeu, şi că nu trebuie să o socotim garantată pur şi simplu.

Aceasta este sinergia, împreună-lucrarea cu Dumnezeu pentru mântuirea sufletelor noastre şi pentru mântuirea lumii[14]. Credinciosul ortodox evlavios nu va renunţa niciodată la privilegiul participării la viaţa lui Dumnezeu. Am văzut că participarea la Dumnezeu înseamnă nu doar a deveni ca Dumnezeu, ci a deveni dumnezeu noi înşine. Ni se pare un lucru imposibil, întrucât Dumnezeu este Dumnezeu şi noi nu putem pretinde că suntem El. Ar fi poate mai potrivit să spunem că devenim părtaşi ai naturii/vieţii dumnezeieşti (cf. *2 Petru* 1, 4). Chipul lui Dumnezeu din noi e restaurat atât de deplin, încât natura noastră devine una cu cea a lui Hristos, Care sălăşluieşte în noi. Implicaţiile acestui fapt sunt extraordinare. Mai întâi de aici poate începe procesul de îndumnezeire, extraordinara aură de sfinţenie care îi înconjoară pe marii duhovnici fiind o mărturie

[14] O descriere teologică a procesului sinergic se găseşte mai jos în *Anexă*.

a posibilității reale ca îndumnezeirea să fi avut loc în mare măsură în aceşti oameni. Înțelegerea lor, capacitatea de a spune cuvintele potrivite, de a îmbrăca cuvinte banale cu semnificații inedite, puterea de a ne convinge să ne examinăm viețile şi să le privim din perspectiva relației cu Dumnezeu, toate sugerează în ei o schimbare care nu poate fi uşor redusă la o simplă dezvoltare a personalității lor umane.

Un al doilea rezultat este că, odată ce procesul de îndumnezeire începe în noi, vom tânji tot mai mult după desăvârşirea lui. Avem în acest sens mărturiile Sfântului Apostol Pavel şi ale nenumăraților alți sfinți. Centrul vieții se mişcă dincolo de mormânt. Standardele după care apreciem viața devin cele ale lui Dumnezeu. Acest fapt nu devalorizează viața umană. Din contră, el sporeşte valoarea ei, întrucât acum devine limpede că viața este un dar al lui Dumnezeu. Oamenii câştigă în însemnătate ca oameni creați de Dumnezeu, fiecare fiind iubit de Dumnezeu într-un mod unic, fiecare cu propria chemare la Dumnezeu pe care duhovnicii trebuie să o recunoască atunci când îi călăuzesc pe creştini.

Occidentul

Ajungem deci la Occidentul atât de blamat, atât de criticat deopotrivă de răsăriteni şi de mulți occidentali. După această descriere a tradiției duhovniciei din România, ne punem întrebarea: există oare astăzi astfel de oameni, bărbați şi femei, în țările noastre? Există preoți buni; există călugărițe sfinte; există bătrâni fermecători. Fiecare dintre aceştia au ceva din calitățile care îi fac pe duhovnicii români atât de extraordinari. E poate o problemă de grad. În Occident, vorbim de sfințire ca fiind scopul ultim al vieții creştine în această lume. Sfințirea înseamnă faptul de a deveni sfinți, dar ea este doar o treaptă spre îndumnezeire.

O altă problemă este că societatea şi Biserica însăşi nu au pentru duhovnici un loc comparabil cu cel pe care-l au în România. În Bisericile din Occident spovedania nu mai reprezintă în general o pregătire pentru împărtăşanie. Ast-

fel preotul parohial nu mai joacă acelaşi rol de mijlocitor în viaţa sacramentală a unei persoane ca în Răsărit. Pe o scară mai largă, părintele duhovnicesc nu a avut niciodată un omolog în lumea creştină occidentală. Duhovnicii s-au bucurat de o mare influenţă în anumite epoci şi la unii oameni. Îndrumătorul spiritual are o însemnătate sporită, dar încă vagă în viaţa Bisericii. Episcopii îi îndeamnă adeseori acum pe preoţi să aibă astfel de îndrumători spirituali. Preoţii la rândul lor le recomandă creştinilor mai evlavioşi să-şi găsească astfel de îndrumători. Însă rolul acestora rămâne neclar. Doar în foarte puţine cazuri această îndrumare implică şi spovedania sacramentală, deşi genul de lucruri discutate se apropie de o autentică spovedanie. Modelul urmat este adeseori cel al consilierii sau psihoterapiei, mergându-se până la adoptarea principiilor enunţate de un ateist, Carl Rodgers! Astfel de abordări pot fi productive, chiar în sens spiritual, dar în comparaţie cu bogăţia tradiţiei răsăritene prezentate aici, ele apar ca extrem de înguste şi profund limitate. Chiar şi sfatul oferit adeseori îndrumătorilor spirituali de a păstra distanţa, de a nu se implica emoţional, de a nu-şi asuma responsabilităţi pentru celălalt, pot uşor priva această relaţie de dragostea părintească, de grija înflăcărată, de rugăciunea neîncetată care stau la temelia legăturii duhovnicului român cu cei care vin la el.

Există, desigur, şi riscul creării unei imagini romantice a părintelui duhovnicesc ortodox. Îl vedem doar de la distanţă sau în situaţii speciale ori atent controlate. Nu ştim ce înseamnă să trăieşti cu el. Imaginea noastră e influenţată de stareţul Zosima din *Fraţii Karamazov*, de admiraţia noastră, a anglicanilor, pentru spiritualitatea răsăriteană şi patristică, de farmecul specific al României, care-şi revarsă harul asupra multora dintre cei pe care îi întâlneşti acolo. De multe ori lucrurile străine ne par mai atractive decât cele familiare. Orele petrecute la o liturghie ortodoxă vor rămâne în minte datorită cântărilor învăluitoare şi atmosferei de taină şi nu pentru durerea din picioare sau plictiseală. Critica biblică şi teologia dogmatică ortodoxe sunt

foarte diferite de cele din Occident. Nu putem să nu ne întrebăm: putem avea oare încredere în înţelegerea unei persoane care crede în existenţa istorică a lui Adam şi a Evei? Sau aceasta nu contează de fapt? Nu este oare sfinţenia altceva decât teoriile critice ale teologiei academice? Ocupă oare teologia academică însăşi un loc legitim în această viaţă de sfinţenie? Putem crede că o teologie academică care socoteşte că şi fără credinţa în Dumnezeu pot fi studiate credinţele oamenilor despre Dumnezeu şi cărţile Scripturii ce vorbesc despre descoperirea lui Dumnezeu trebuie să fie o teologie lipsită de orice coerenţă. Putem să nu ne îndoim că un călugăr ţăran simplu, dar sfânt, cum e părintele Paisie Olaru, e o călăuză mai potrivită pentru noi în viaţa noastră alături de Dumnezeu decât cel mai bun teolog academic. Există însă câteva întrebări privitoare la întâlnirea dintre Răsărit şi Apus, ale căror răspunsuri nu sunt întotdeauna în avantajul Răsăritului.

Lumea modernă e şi ea lumea lui Dumnezeu, iar evoluţiile din interiorul ei au loc sub oblăduirea Sa, chiar dacă uneori ele nu sunt folosite întotdeauna spre slava Lui sau aşa cum ar dori El. Pe măsură ce România se luptă să ajungă din urmă nivelul de dezvoltare economică, tehnologică şi culturală (în privinţa drepturilor omului, de pildă) al ţărilor occidentale, ea intră într-o lume complexă şi ambiguă. E limpede că în privinţa prosperităţii materiale, occidentalii sunt mult mai avantajaţi decât cei din Est. E la fel de adevărat însă că această bunăstare materială n-a adus fericirea aşteptată. În literatură, arte, ştiinţe sociale, nivelul infracţionalităţii, cercetarea psihologică sau în aproape orice domeniu se poate vedea că sub faţada strălucitoare a Occidentului se ascunde o nefericire disperată, o convingere adâncă despre lipsa de sens a vieţii, o constantă căutare a experienţelor care să alunge sentimentul lipsei de rost a unei vieţi care se aruncă mereu înainte. Atunci când România a scăpat din ghearele comunismului s-a crezut că apropierea de Occident va aduce tot felul de lucruri bune. Repede s-a înţeles însă că aceasta a adus şi nenumărate lucruri rele. Biserica Ortodoxă Română, care a îndurat şi

supravieţuit timp de patru decenii unor diverse grade şi forme de persecuţie, e mai puternică decât Bisericile occidentale care n-au suferit astfel de persecuţii, dar al căror suflet a fost măcinat de valorile seculare insidioase şi realizările omului tehnologic modern. România nu se poate însă ascunde de această lume neplăcută. Ea trebuie să caute să se adapteze la agenda seculară şi poate chiar să înveţe din greşelile mai evidente ale Occidentului. Credincioşii români au înainte o cale complicată şi anevoioasă.

Spre meritul lor, românii sunt destul de bine pregătiţi să facă faţă acestei provocări. Se poate ca ştiinţele lor să fie demodate în termeni occidentali, dar există o tradiţie vie a studiului şi o mare dorinţă de excelenţă academică. Pe măsură ce relicvele idiotizante ale ideologiei comuniste sunt abandonate, oamenii devin tot mai liberi în gândire şi dezvoltă abilităţi critice imposibile în trecut. În acelaşi timp, credincioşii ortodocşi ştiu că găsesc sprijin în duhovnicii lor, iar viaţa creştină păstrată de aceştia rămâne în centrul vieţii Bisericii. Evlavia înflăcărată nu există doar în sate şi în munţi şi văi fermecătoare, unde poţi întâlni mari comunităţi de credincioşi rugându-se în biserici minunate, pline de culoare. Biserica se implică serios şi în lumea modernă. La Iaşi, în plin centrul oraşului, poate fi întâlnit stareţul mănăstirii Golia, un părinte bun şi cucernic care conduce un post de radio religios, înconjurat de computere şi beneficiind de un program de comunicare modernă ce ar uimi orice cleric occidental. Tot la Iaşi poate fi întâlnit mitropolitul Daniel, al cărui duhovnic a fost însuşi părintele Cleopa, dar care este egalul oricărui universitar occidental şi îmbină în mod frapant virtuţile vieţii duhovniceşti, ale erudiţiei, managementului şi simplităţii monahale. La Caransebeş, episcopul Laurenţiu Streza, profesor de liturgică, fost preot văduv, cu cinci copii, dovedeşte că munca asiduă şi dorinţa de a educa pot revitaliza o episcopie mult neglijată. La Timişoara, mitropolitul Nicolae Corneanu, care şi-a recunoscut compromisul cu regimul comunist, arată o neobişnuită disponibilitate de a recunoaşte public greşelile Bisericii şi încurajează o deschidere către valorile occidentale deza-

probată de mulţi din patria sa. Tot la Timişoara părintele Eugen Jurca slujeşte cu mult succes într-un cartier dezolant şi într-o biserică pe jumătate terminată. Critic faţă de Biserică, el îşi arată dorinţa de a-şi sluji enoriaşii printr-o sfătuire duhovnicească plină de abnegaţie acordată uneori până seara târziu într-o biserică îngheţată. Nu toţi episcopii şi preoţii se ridică la aceste înalte niveluri. Nu toţi tinerii, chiar şi dintre cei care participă regulat la liturghie, au în credinţă angajamentul inteligent şi sensibil pe care l-am remarcat la Timişoara, Sibiu, Ploieşti şi Bucureşti. Dar numeroşii preoţi vrednici şi dorinţa tinerilor de a se ţine strâns de moştenirea tradiţiei lor ortodoxe româneşti, lăsându-se în acelaşi timp în lumea computerelor, a ştiinţei moderne şi ideilor noi, e surprinzătoare şi emoţionantă prin intensitatea ei şi ne scoate din sentimentul obosit de *déjà vu*, atât de comun aici în Occident.

E tentant, acum la sfârşitul acestui studiu despre Ortodoxia românească, să facem o comparaţie între situaţia din Bisericile Ortodoxe Română şi Rusă. Comparaţia aceasta trebuie însă realizată cu precauţie. Represiunea Bisericii Ruse a fost mai îndelungată şi mult mai violentă, mai ales în anii '30 când Biserica Rusă a fost aproape desfiinţată. Studiul teologiei în Biserica Rusă nu s-a menţinut la fel de bine ca în România[15]. Inevitabil, compromisul făcut de rămăşiţele Bisericii din Rusia cu regimul comunist a fost mai mare decât în România, iar redresarea este mai anevoioasă. Lucrări recente despre situaţia creştinismului, în special a Ortodoxiei din Rusia, arată modul extrem de confuz în care oamenii descoperă credinţa fără a descoperi structuri religioase organizate; sau se agaţă de Biserică şi ideile ei tradiţionale despre societate din aceleaşi raţiuni conservatoare ce îi determină să se agaţe de comunism şi de securitatea pe care acesta o asigura. Pe ansamblu, Biserica Ortodoxă Rusă pare a nu avea suficiente resurse spirituale şi intelectuale pentru a face faţă schimbărilor uriaşe prin care

---

[15] A se vedea A. JOHANSEN, *Theological Study in the Russian and Bulgarian Orthodox Church under Communist Rule*, Londra, 1963.

trece Rusia. Ca şi în Biserica Română, există un puternic impuls de a da conotaţii naţionaliste rolului Bisericii în societate şi este alarmant că Biserica Ortodoxă Rusă[16] adoptă poziţii exclusiviste împotriva romano-catolicilor, străinilor sau altor grupuri care i-ar putea afecta hegemonia asupra poporului rus.

Dar dacă viaţa Bisericii Ortodoxe Ruse reflectă la o scară mult mai mare unele dintre problemele cu care românii se confruntă de la căderea comunismului, există şi realizări similare. Jane Ellis ne spune:

> „Nu e lipsă de novici în recent redeschisele comunităţi monahale. Mulţi tineri educaţi intră în monahism. Unii văd în acesta singurul mod de eliberare a ţării lor de relele trecutului şi de construire a unui viitor mai bun. O viaţă dedicată rugăciunii este pentru ei calea cea mai sigură de realizare a acestor deziderate"[17].

Se pot face şi alte comparaţii. Jonathan Sutton[18] ne atrage atenţia asupra unui poem scris de Feodor Tiutcev, „Aceste sate sărmane", în care sărăcia ia chipul lui Hristos. E o imagine specifică pentru o literatură în care suferinţa Rusiei are un rol mântuitor pentru întreaga lume. Din perspectiva suferinţei lor de veacuri, îndurate adeseori pentru a feri Occidentul ingrat de înaintarea otomanilor sau ruşilor, românii se văd adeseori în acelaşi rol hristomorf.

---

[16] Ca şi în România, relaţia dintre Biserica Ortodoxă Rusă şi Roma este marcată de faptul că în trecut popoare catolice au cucerit teritorii ortodoxe, inclusiv părţi din Rusia. Crearea şi revitalizarea postcomunistă a ritului greco-catolic sporeşte confuzia. Prin contrast, Scrisoarea Apostolică *Orientale Lumen* a papei Ioan Paul II demonstrează o înţelegere caldă a ataşamentului ortodox faţă de tradiţie, paternitatea duhovnicească şi viaţa monahală.

[17] J. ELLIS, *The Russian Orthodox Church: Triumphalism and Defensiveness*, Londra, 1996, p. 69.

[18] „The Way We Are: The Russian Soul", prelegere nepublicată susţinută la Universitatea din Cambridge în data de 9 noiembrie 2000, în cadrul manifestărilor „All the Russias: Discourses of National Identity in Russian Culture" [Toate Rusiile: Discursuri ale identităţii naţionale în cultura rusă]. Jonathan Sutton predă la Universitatea din Leeds, Anglia.

Atitudinile românilor față de Biserica lor după căderea comunismului sunt reflectate îndeajuns în aceste pagini, dar pot fi rezumate în mod util aici. Printre tineri se remarcă deja o ignoranță crescândă a ceea ce însemna viața în timpul comunismului. În 1990 ei erau copii și nu înțelegeau ce se întâmpla. Aceasta ignoranță e accentuată de faptul că doar acum devin accesibile informații și surse care vor constitui cândva povestea adevărată a comunismului în România. Grupe de tineri studenți călătoresc în țară pentru a consemna amintirile celor care au cunoscut viața sub comunism. Sunt întâmpinați cu entuziasm și adeseori emoționați de ceea ce aud[19]. În același timp, ei întâmpină și o mare rezistență din partea celor care nu doresc ca trecutul să fie dezvăluit[20].

Nu este o surpriză că atitudinile față de Biserică sunt foarte amestecate. Unii, de obicei naționaliști, sunt încântați că Biserica are din nou acces în școli și universități, în armată și dobândește o influență crescândă în stat. Speranța lor este că Biserica își va recupera gloria și influența din perioada interbelică. Alții însă acuză Biserica de erezia filetistă care identifică periculos Biserica și națiunea.

Așa cum am văzut, există slujitori minunați ai Bisericii, preoți parohi care lucrează din greu și care se folosesc cu mare succes de libertatea câștigată. Unii dintre ei au atitudini surprinzător de moderne față de societate și au o mare înțelegere a tinerilor. Din păcate există și numeroși clerici care nu știu cum să răspundă noilor provocări și care practică o preoție predominant cultică. Această situație e menținută și de faptul că studiul teologic în România a fost mereu oarecum necritic: studenții învață să reproducă informații, nu să gândească ei înșiși. Există, este adevărat, un interes considerabil pentru studiu, dar acesta tinde să

---

[19] Sunt recunoscător Florinei Jinga care mi-a vorbit despre această acțiune în care și ea este implicată.

[20] Această rezistență, în Biserică și în societate în general, a fost confirmată parțial de un chestionar pe care l-am distribuit unor studenți din Timișoara și unor prieteni din Sibiu și București.

fie orientat spre trecut, cu accent pe învățătura patristică și foarte puțin spre idei teologice din afara propriei tradiții[21].

Ca și în Rusia, se manifestă o nemulțumire considerabilă față de aparenta ușurință cu care cei mai mulți din conducătorii Bisericii și-au păstrat pozițiile după 1990, în ciuda diverselor lor grade de colaborare cu regimul comunist. E una din chestiunile cele mai delicate. Mulți cred că, în general, Biserica a făcut ce trebuia, păstrând bisericile deschise și săvârșind Liturghia, chiar cu prețul aservirii față de autoritățile comuniste și că justețea acestei poziții se reflectă în vitalitatea și puterea actuală a Bisericii. Alții acuză nivelul ridicat de nepotism și influență neonestă[22] și refuzul de a se căi pentru greșelile din trecut[23]. Pentru mulți aceste sentimente se adaugă disperării produse de convingerea că țara este condusă tot de comuniști care au aceleași priorități ca și înainte.

Inevitabil, între tineri și persoanele mai în vârstă există o discrepanță vizibilă. Cei mai tineri (sau măcar studenții) au descoperit internetul, s-au orientat spre Occident, sunt deschiși noilor idei, tehnologiei și, dacă sunt credincioși, așteaptă ca Biserica să răspundă provocărilor intelectuale și sociale, la fel ca și Bisericile din Occident. Cei mai în vârstă, mai ales călugării, tind să se retragă din această lume nouă străină și doresc să țină departe influențele externe. Există aici o dorință puternică de întoarcere la căile vechi socotite sigure.

---

[21] O excepție fericită este tânărul teolog dogmatist, Călin Sămărghițan, care a definitivat recent sub conducerea pr. prof. Ioan Ică o teză de doctorat despre pnevmatologia anglicană, la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Cluj.

[22] Este dificil pentru preoți să obțină un post dacă nu au relații influente. Printre clericii și angajații Bisericii se observă o tristă paranoia, ei considerându-se mereu amenințați de superiori.

[23] Trebuie spus că prezentarea destul de critică pe care N. NIELSON o face Bisericii Ortodoxe Române în cartea sa, *Revolutions in Eastern Europe*, Maryknoll, NY, 1991, este tributară unei viziuni unilaterale, neizbutind să aprecieze corect nuanțările și prioritățile legitime ale conducătorilor Bisericii Ortodoxe Române.

Toate acestea par să sublinieze rolul crucial pe care părinții duhovnicești ai Bisericii îl vor juca în viitorul României, întrucât ei sunt atât păstrătorii de secole ai vieții spirituale a Bisericii, cât și îndrumătorii înțelepți care trebuie să-i ajute pe tinerii ortodocși români să integreze ideile lor noi și aspirațiile lor generoase într-o viață creștină care îmbrățișează autentic vechiul, absorbind totodată noul. Convingerea noastră e că, pe ansamblu, părinții duhovnicești ai României sunt bine pregătiți pentru această misiune.

Aceasta ne aduce la ultima comparație cu Biserica Ortodoxă Rusă: tradiția duhovniciei proprie acesteia. În ciuda tensiunilor politice permanente dintre România și Rusia, legăturile bisericești au fost foarte puternice. Am văzut cât de ușor a fost pentru stareții Vasile de la Poiana Mărului sau Paisie Velicikovski să se stabilească în România și cât de mare a fost influența acestora în dezvoltarea tradiției isihaste și, ulterior, a celei filocalice în Biserica de aici. Trebuie să ne aducem amintim și că până la jumătatea secolului al XVII-lea o mare parte din slujbele ortodoxe se săvârșeau în slavona bisericească. Este clar că de-a lungul istoriei granița dintre Moldova și Ucraina n-a reprezentat o barieră în calea unor schimburi spirituale constante. Astfel, tradiția reprezentată de părinții duhovnicești din România a fost puternică și în mișcarea monahală rusă de la Optina și reprezentată de Sfinții Serghie din Radonej în Evul Mediu sau Amvrozi și Serafim din Sarov în secolul al XIX-lea. Poate că cea mai interesantă comparație e cea cu starețul Zosima din romanul *Frații Karamazov* al lui Dostoievski, unde găsim o descriere clasică a rolului starețului sau părintelui duhovnicesc: „Starețul ia sufletul tău, voința ta în sufletul său și în voința sa”[24]. Dostoievski îl considera pe Zosima crucial în respingerea argumentelor ateiste ale lui Ivan Karamazov[25] nu printr-un set paralel de argumente „teiste”, ci prin însăși pilda vieții lui, prin sfin-

---

[24] *Frații Karamazov*, Cartea 1, Capitolul 5.

[25] Pentru o discuție incitantă pe această temă, a se vedea S. SUTHERLAND, *Atheism and the Rejection of God*, Oxford, 1977, p. 101 sq.

ţenia evidentă simţită de toţi cei care veneau în chilia sa, chiar şi de bătrânul bufon Karamazov. Este într-adevăr curios, cum evidenţiază Sven Linnér[26], că Zosima spune foarte puţine despre Dumnezeu. Sfinţenia lui pare să vină, aproape independent de Dumnezeu, prin propria sa smerenie şi viaţă monahală. Explicaţia simplă poate fi aceea că, în viziunea lui Dostoievski, despre Dumnezeu nu se poate vorbi, El nu poate fi „demonstrat" raţional, ci doar văzut în făpturile Lui. Şi Dostoievski considera viaţa monahală crucială pentru viitorul Rusiei[27], iar pe părinţii duhovniceşti drept sângele viu al vieţii monahale. Am văzut deja cât de mult recunosc românii rolul central al duhovnicilor în viaţa Bisericii atât în timpul dictaturii comuniste, cât şi după căderea acesteia. Intriganta, dar şi universal atractiva figură a stareţului Zosima se opune raţionalismului care încearcă să-L înlăture pe Dumnezeu şi pune sub semnul întrebării puterea şi influenţa care i-au sedus de atâtea ori pe conducătorii Bisericilor creştine. În România de azi, el nu reprezintă doar o figură literară, ci un tip de oameni reali larg răspândiţi, a căror contribuţie adusă Bisericilor lor — Biserica Ortodoxă Română sau Rusă, Biserica Catolică, Biserica Anglicană şi cele protestante — nu poate fi niciodată evaluată, dar va fi întotdeauna mult mai mare decât ne-am putea închipui.

---

[26] S. LINNÉR, *Starets Zosima in The Brothers Karamazov*, Stockholm, 1981.

[27] A se vedea Cartea 6, „Călugărul rus", a romanului *Fraţii Karamazov*.

Epilog: Evanghelia Fericirilor

Văzând Iisus mulţimile, S-a suit în munte, şi şezând El, au venit la Dânsul ucenicii Săi. Şi, deschizându-Şi gura, îi învăţa zicând: „Fericiţi cei săraci cu duhul, că a lor este Împărăţia cerurilor" (*Matei* 5, 1–3).

Astfel începe unul dintre cele mai bine cunoscute şi iubite pasaje evanghelice. Creştinii evlavioşi, cei vag ataşaţi Bisericii, chiar şi ateii declaraţi şi oamenii de alte religii îşi exprimă admiraţia faţă de *Fericiri*, adăugând adeseori că, dacă creştinii s-ar călăuzi după ele, bisericile ar fi pline. Au probabil dreptate, dar e ciudat că aceste învăţături sunt atât de elogiate în condiţiile în care spiritul lor este atât de departe de cel al societăţilor contemporane occidentale, şi nu numai. Majoritatea marilor învăţători ai Bisericii au văzut în *Fericiri* suma învăţăturilor şi pildei lui Hristos. Sfântul Benedict le citează în *Regula* sa monahală[1]. O mie de ani mai târziu, în meditaţia centrală din *Exerciţiile spirituale*, „Cele două standarde", Ignaţiu de Loyola se referă explicit la *Fericiri* atunci când îi îndeamnă pe adepţii săi să se roage „să aibă mai întâi cea mai mare sărăcie spirituală şi, dacă măreţia Lui ar dori să fie slujită şi să-i aleagă drept oşteni, nu mai puţin şi sărăcie materială; apoi să aibă parte de dispreţ, pentru că din aceste două decurge umilinţa"[2]. Nu există descriere mai elocventă pentru lucrarea părinţilor duhovniceşti din România decât Predica de pe Munte a lui Hristos.

---

[1] *Regula Benedicti* 4, 33 şi 64, 10.
[2] *Exerciţii spirituale* 146.

„Fericiți sunt cei săraci cu duhul, că a lor este Împărăția cerurilor." Sărăcia, sau măcar eliberarea, pe cât posibil, de grijile pentru bunurile materiale, e una din temeliile vieții monahale. A fi sărac cu duhul înseamnă a fi conștient că nimic nu ne aparține cu adevărat și că toate ne-au fost date de Dumnezeu. Aceasta e un izvor de bucurie căci constatarea faptului că totul ne vine în dar de la Dumnezeu face din întreaga lume este un spațiu al darurilor. Ea recunoaște adevărul relației noastre cu Dumnezeu, și anume acela că, întrucât El a creat lumea, aceasta Îi aparține, nimic neputând fi numit cu adevărat al nostru. Totuși această recunoaștere nu este motiv de înjosire, fiindcă Dumnezeu ne lasă liberi să bântuim prin toată slava Lui creată, anticipând slava cerului ca loc adevărat al libertății noastre.

„Fericiți cei ce plâng." Duhovnicul plânge pentru lume. Plânge pentru păcatele sale, pentru propria sa îndepărtare de Dumnezeu, insesizabilă poate pentru cel ce privește din afară. Plânge pentru batjocoririle aduse lui Dumnezeu și pentru suferințele îndurate de oameni. Plânge și de bucurie; plânge mulțumindu-I lui Dumnezeu că Acesta nu Și-a întors fața Sa, ci a venit El Însuși în această lume căzută, aducând mântuire pentru toți cei ce vor să o primească. Plânsul duhovnicului unește întristarea și bucuria, iar lacrimile sale sunt considerate un dar prețios de la Domnul, unul care aduce mântuire atât lui, cât și tuturor celor pentru care el se roagă. A nu plânge e semnul neînțelegerii proporțiilor decăderii condiției umane, al neînțelegerii naturii catastrofale și profund detestabile a păcatului, al neînțelegerii naturii cumplite a suferinței umanității, la care suntem anesteziați de obișnuință. A nu plânge este semn al neputinței de a iubi și de a vedea iubirea compătimitoare a lui Dumnezeu, care ia asupra Sa durerea pentru a-și scăpa de ea copiii. A nu plânge e în cele din urmă un semn al neputinței bucuriei, întrucât adevărata bucurie ne vine prin lacrimi.

„Fericiți cei blânzi/smeriți." Cuvintele românești *smerit* și *smerenie* sunt unele dintre cele mai folosite în legătură cu duhovnicii. În ciuda autorității și respectului de care se bucură, ei trebuie să fie mereu smeriți. Încă de la începutul

vieţii sale duhovniceşti, monahul trebuie să deprindă virtutea smereniei prin ascultare absolută şi necontestată. Nu este o virtute foarte preţuită în Apus în zilele noastre, pentru occidentali ea apărând jalnică, dezonorantă şi un stimul pentru tiranie. Cu toate acestea, e tocmai virtutea pe care a arătat-o Hristos atunci când a urcat pe cruce şi, prin urmare, virtutea prin care a fost mântuită lumea. Învăţând să fim blânzi şi smeriţi, Îl imităm pe Hristos. Având exemplul Său, este greu pentru orice creştin să-i dispreţuiască pe cei smeriţi. Dorirea smereniei e şi ea un dar al Duhului, întrucât este absolut contrară autoafirmării şi independenţei induse în copii de educaţia occidentală.

„Fericiţi cei ce flămânzesc şi însetează de dreptate." Fapt firesc, în ultimele decenii, pe măsură ce am devenit tot mai conştienţi de nedreptăţile vieţii pământeşti şi de ofensa adusă astfel lui Dumnezeu, am identificat această fericire cu căutarea şi tânjirea după dreptate şi pace. Întrucât nu există nici o îndoială asupra faptului că dreptatea lui Dumnezeu doreşte dreptate pe pământ, dreptatea e a lui Dumnezeu, iar atunci când suntem flămânzi şi însetaţi de dreptate suntem, de fapt, flămânzi după Dumnezeu; tânjim ca El să fie recunoscut cu adevărat ca Dumnezeu; tânjim după ziua când slava Sa nu va mai fi insultată de aroganţa omului. Aceasta o face părintele duhovnicesc când se angajează în viaţa monahală şi preoţească. El lasă deoparte toate, mai puţin dreptatea lui Dumnezeu. Caută să-L aşeze pe Dumnezeu pe primul loc în viaţa sa şi îi cheamă şi pe ceilalţi să facă acelaşi lucru. Simţindu-se chemat să călăuzească vieţile semenilor în Hristos, el descoperă faptul că aceasta înseamnă a-i pune pe aceştia pe calea spre Dumnezeu, ajutându-i să vadă când sunt abătuţi de ispite lumeşti care insultă slava lui Dumnezeu. El îi va învăţa să flămânzească şi să înseteze după dreptatea lui Dumnezeu, ca să se indigneze şi scandalizeze atunci când Dumnezeu este defăimat în lume.

„Fericiţi cei milostivi." Am văzut cum cei mai buni părinţi duhovniceşti, spre care creştinii ortodocşi din România se îndreaptă pentru sfat şi iertare de păcate, sunt, mai presus

de toate, plini de milă. Se poate ca ei să fie exigenți. Ei stabilesc standarde înalte şi permit puține compromisuri, dar nu pedepsesc, nici nu mustră, nu apostrofează, nici nu se mânie în fața păcatelor penitenților. Ei înşişi au simțit nevoia de milă şi au găsit-o în Dumnezeu. Dumnezeu e izvorul şi motivul milei pe care o arată celorlalți, o milă care îi face pe credincioşi să le mărturisească păcate şocante sau revoltătoare, dacă n-ar fi învăluite de pocăință şi durere.

„Fericiți cei curați cu inima." Fostul episcop de Oxford, Kenneth Kirk, îşi începe capodopera sa, cartea despre *Vederea lui Dumnezeu*[3], cu aceste cuvinte. Într-o lucrare cu acelaşi titlu, teologul rus din emigrație Vladimir Lossky vorbeşte şi el pe larg despre scopul primilor monahi greci de a-L vedea pe Dumnezeu. Sfântul Grigorie al Nyssei dedică acestei Fericiri cea de-a şasea din ciclul *Omiliilor* sale *la Fericiri*, iar John Keble a parafrazat-o în unul dintre cele mai cunoscute imne ale sale, „Blessed are the pure in heart", chiar dacă astăzi el ne apare încărcat de insipidul formalism victorian. Făgăduința că „Îl vor vedea pe Dumnezeu" face din această Fericire punctul de referință al celor care Îl caută pe Domnul. Curăția inimii nu este un ideal spre care aspiră creştinii din Apus, întrucât el este în mare măsură răstălmăcit. El este perceput de obicei în termeni morali sau sexuali, dar, deşi nu se poate nega faptul că actele trupului întinează inima, această Fericire accentuează în realitate intenția exclusivă de a sluji numai pe Dumnezeu. Părintele Cleopa îşi îndeamnă ucenicii la curăția inimii atunci când le cere să „vegheze" neîncetat asupra minții lor şi să se încredințeze că orice urmă de rău, orice ispită, oricât de mică, ce pătrunde acolo e numaidecât depistată şi stârpită. Sfântul Benedict dă acelaşi sfat pe care l-am auzit la duhovnicii ortodocşi: „De îndată ce gânduri rele intră în inima voastră, dezvăluiți-le părintelui vostru duhovnicesc"[4]. Curăția inimii este unul din țelurile principale ale vieții duhovniceşti.

---

[3] *The Vision of God*, Londra, 1931.

[4] *Regula Benedicti* 4, 50.

„Fericiți făcătorii de pace." Pacea începe în inimă; sau, mai adânc, începe acolo unde „Mihail şi îngerii lui au pornit război cu balaurul" (*Apocalipsa* 12, 7). Teologia creştină vede umanitatea într-un conflict cu Dumnezeu şi, întrucât orice conflict dezbină, cu sine însăşi. Conflictul există în toți oamenii şi uneori, aşa cum arată psihologia modernă, conflictele interioare bântuie cu o violență distructivă care şubrezeşte ființa umană. Reconcilierea acestui conflict e una dintre răspunderile unui duhovnic. Pe de o parte, în rugăciunea sa el se va confrunta cu demonii într-o luptă continuă învingându-i pe propriul lor teren şi astfel ferindu-i pe creştini de atacul lor. El va fi în mod necesar un om care şi-a rezolvat conflictele interioare şi care trăieşte cu adevărat în pacea lui Dumnezeu, pentru ca cei care vin la el să cunoască pacea pe care el a câştigat-o. Apoi îi va ajuta să facă pace sfătuindu-i pe credincioşi cu privire la păcatele lor care întotdeauna implică conflicte potențiale cu semenii. Lucrarea duhovnicului se concentrează poate în rolul de făcător de pace în diversele „teatre de război" ale vieții.

„Fericiți cei prigoniți pentru dreptate." Am putut remarca că mulți dintre duhovnicii cei mai cunoscuți ai României au fost întemnițați sau prigoniți de comunişti. Este, poate, o legătură facilă, dar e făcută mereu în România: duhovnicii au împărtăşit suferințele poporului şi l-au apărat în vremurile de cumpănă, şi nu numai sub comunism. Duhovnicii s-au ridicat în apărarea lui Dumnezeu pentru că însetau după dreptatea Lui. Ei cred că numai Dumnezeu are dreptul de a stăpâni lumea, iar cei care caută să stăpânească pământul altfel decât de la Dumnezeu trebuie împiedicați. Această viziune asupra dreptății este temelia înțelegerii creştine a dreptății.

„Fericiți veți fi când vă vor ocărî şi vă vor prigoni şi vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, minținд din pricina Mea." Aceasta ne aminteşte iar de *Exercițiile spirituale* ale lui Ignațiu de Loyola, care îi cheamă pe cei ce le fac să ceară „ocări şi dispreț"[5] sau de Părinții deşertului care-şi atrăgeau

[5] *Exerciții spirituale* 146.

deliberat disprețul, batjocura, ba chiar și violența semenilor, și se bucurau să fie tratați astfel. O astfel de dorință poate avea și cauze patologice, dar nu neapărat. Răbdarea tăcută a unui tratament nedrept e unul din modurile tradiționale de deprindere a smereniei și blândeții. Iisus Însuși a pătimit pe nedrept crucea Sa, arătând prin aceasta că smerenia și blândețea triumfă asupra oricăror forme de putere și rău. Faptul că mulți dintre noi dezaprobă răbdarea tăcută și o evită explică poate de ce mulți occidentali consideră smerenia o virtute neatractivă sau imposibilă.

„Bucurați-vă și vă veseliți." Lucrul uimitor e că cei care îmbrățișează învățătura cutremurătoare a Fericirilor în deplinătatea lor, trăindu-le cu generozitate, nu sunt nefericiți, nici năpăstuiți sau deznădăjduiți, ci aproape întotdeauna sunt oameni plini de bucurie, de inimă ușoară și o deschidere a minții irezistibile. La o analiză atentă, viața Fericirilor poate părea societății moderne — sau oricărei epoci istorice — drept una absurdă sau sumbră. Experiența ne arată cu totul altceva însă. Iubirea, bucuria și libertatea sunt roadele Predicii de pe Munte și, dacă acest lucru se adevereşte astăzi în România, nu poate fi la fel de adevărat și în societățile atât de diferite din Apus?

Viața în acord cu Fericirile e într-un fel vocația monahismului și nu este vreo îndoială că această învățătură a fost însăși inima vieții monahale sau religioase acolo unde a fost trăită corect și onest de-a lungul secolelor. E și vocația creştină prin excelență. Viața monahală pare să se fi dezvoltat într-adevăr odată cu răspândirea și oficializarea creştinismului, după toleranța lui recunoscută de împăratul Constantin cel Mare. Mii de bărbați și femei au fugit atunci în pustii ca să poată trăi aici o formă de creştinism exigent, fidel literei Fericirilor. În creştinismul răsăritean actual monahii și laicii nu au două spiritualități diferite, laicii evlavioși arătând că pot trăi și ei potrivit Fericirilor, dacă nu asemenea monahilor, măcar cu o disponibilitate similară. Nu este nici o idealizare aici. Majoritatea creştinilor din Răsărit nu se ridică la înălțimea acestui ideal, ca și semenii lor din Apus. Poate că unul din rolurile duhovnicului e acela de a

fi o legătură prin care viața monahală se „democratizează" și e făcută accesibilă întregului popor al lui Dumnezeu. În Occident domină un alt climat. Acolo creștinii vorbesc de „spiritualități" diferite, creând o aparentă diviziune între ele. Nu a fost așa întotdeauna. Astfel, învățătura duhovnicească din *Imitatio Christi*[6], atât de populară în epoca modernă, nu era destinată doar Fraților Vieții Comune, ci tuturor creștinilor, care au și adoptat-o de altfel. Până și strălucitorul Julian Grenfell o citea cu regularitate[7]. Prin a sa *Introductio ad vitam devotam*[8], Sfântul Francisc de Sales a căutat și el să facă accesibilă creștinilor o viață spirituală autentică și riguroasă. În zilele noastre însă, chiar și povățuitorii spirituali ai Bisericilor apusene susțin idealurile de autoîmplinire și autonomie individuală și consideră supunerea creștinului față de oricare altcineva o înjosire, dacă nu chiar nesănătoasă. Oamenii caută neobosit libertatea, dar cel mai adeseori găsesc doar o libertate îndoielnică, libertatea celor care nu se recunosc decât pe ei înșiși. E libertatea care i-a condus la disperare și sinucidere pe mulți artiști și filozofi. Și dacă creștinătatea occidentală e conștientă de declinul său constant, ar trebui să se întrebe dacă acest fapt nu se datorează poate în exclusivitate mediului secularizat și consolărilor materialismului cărora li se asimilează în demersul lor misionar. Nu cumva este vorba de o incapacitate mai profundă de a trăi Evanghelia lui Hristos?

Trăirea Evangheliei este preocuparea centrală a duhovnicilor români, cum a fost și a Părinților Bisericilor și sfinților de-a lungul secolelor. Din perspectiva occidentală contemporană, urmarea strictă a Evangheliei de către aceștia poate părea exotică, stranie sau minunată. Văzut din interiorul mediului lor, stilul lor de viață este pur și simplu unul profund și înflăcărat creștin. Viața creștină reflectată în Fericiri e chiar viața pe care au primit-o de la părinți în casele

---

[6] THOMA DE KEMPIS (1380–1471), *Imitatio Christi*, 1426.

[7] Cf. EVELYN WAUGH, *Ronald Knox*, Londra, 1959, p. 69.

[8] FRANCISC DE SALES (1567–1622), *Introductio ad vitam devotam*, 1668.

şi satele din întreaga Românie, e viaţa împărtăşită cu ei de părinţii duhovniceşti din mănăstirile de peste tot cuprinsul ţării. E o comoară transmisă din generaţie în generaţie, un izvor care ţâşneşte aceeaşi viaţă ca şi la începuturi. Sunt pur şi simplu creştini înflăcăraţi. În preajma lor simţi, mai mult decât oriunde pe lume, că primeşti aceeaşi viaţă a Duhului pe care au trăit-o primii creştini în primele secole de după venirea lui Hristos. Însă părinţii duhovniceşti sunt mai mult decât nişte mesageri, afară poate de sensul în care şi îngerii se împărtăşesc de slava lui Dumnezeu al Cărui mesaj îl poartă. Ei devin ceea ce învaţă. Transformarea lor în oameni ale căror vieţi arată prezenţa vie şi iubirea arzătoare a Dumnezeului pe Care-L slujesc îi face atât de atractivi creştinilor în mijlocul cărora trăiesc. Şi atât de mulţi oameni sunt atraşi de ei gata să primească învăţătura lor ca un mijloc în vederea scopului lor comun întrucât ei înşişi au fost crescuţi în acelaşi spirit şi doresc acelaşi lucru, o viaţă supusă lui Dumnezeu. Ţelul e Hristos. Putem trăi Fericirile doar dacă Hristos trăieşte în noi. Creştinismul afirmă că Dumnezeu care S-a făcut om va trăi în fiecare din noi transformându-ne în ceea ce este El, făcându-ne astfel în stare nu numai să trăim Fericirile, ci şi să împărtăşim viaţa lui Dumnezeu.

Anexă

Despre sinergie

– pr. Călin Sămărghițan –

Lucrarea Duhului Sfânt în noi ca Persoană cere conlucrarea liberă a voinței noastre pentru a creşte viața noastră în Hristos. Cu alte cuvinte, trebuie să ne însuşim opera de mântuire realizată de Domnul Iisus Hristos prin voința noastră manifestată în luptele noastre. Prin creație, firea omului e ontologic deschisă harului lui Dumnezeu. Libertatea e trăsătura cea mai caracteristică a Duhului: „Unde e Duhul Domnului, acolo e libertate" (*2 Co* 3, 17). În Iisus Hristos suntem eliberați din robia păcatului. Prin harul Duhului Sfânt suntem ajutați să nu recădem sub jugul robiei, ci să atingem libertatea slavei lui Dumnezeu pentru a putea sluji şi iubi. Duhul lui Hristos e Duhul libertății, al vieții duhovniceşti. Acest Duh ne cheamă la libertate şi ne întăreşte să creştem în ea (*Rm* 8, 2).

Câtă vreme relația noastră cu Dumnezeu e puternică şi sănătoasă, harul e lucrător în noi şi omul lucrează împreună cu Dumnezeu. Când în relația noastră cu Dumnezeu intervine păcatul, acesta aduce dezordine, boală şi sclavie şi zădărniceşte conlucrarea naturală între har şi libertate. Dacă chipul lui Dumnezeu din om nu e alterat, harul lui Dumnezeu şi voința liberă a omului conlucrează armonios şi astfel există un acord şi o relație autentică între om şi Dumnezeu. E starea teomorfă a persoanei umane de care vorbesc Sfinții Părinți.

Voința omului e creată în aşa fel, încât să poată primi liber energia harului divin. Păcatul zădărniceşte această

capacitate de a primi harul. În starea originară a lui Adam şi a Evei păcatul nu perturba această ordine. Opoziţia între natură şi har, între har şi voinţa liberă nu exista, pentru că natura şi voinţa veneau de la Dumnezeu. După ce păcatul a intrat în lume şi s-a instalat stricăciunea, această ordine a devenit problematică. Iisus Hristos restaurează natura umană, recâştigă permeabilitatea ei pentru har şi câştigă adevărata libertate. Ajutată de harul Duhului Sfântului natura umană creşte acum în mod continuu într-o nouă viaţă în Hristos. Amândouă aceste haruri — cel al chipului lui Dumnezeu restaurat şi al libertăţii omului — se împletesc în „eul său originar", autentic.

Dumnezeu dă totul absolut liber. „Dumnezeu e începutul, mijlocul şi sfârşitul oricărui bine", spunea Marcu Ascetul. Dar şi noi trebuie să ne însuşim totul în mod personal şi liber. Dumnezeu nu ne sileşte să-L primim. Dumnezeu nu poate face nimic în noi fără noi. Trebuie să ne dăm consimţământul la începerea lucrării harului în noi ca nişte „împreună-lucrători cu Hristos" (*2 Co* 6, 1), ca nişte „împreună-lucrători cu Dumnezeu" (*1 Co* 3, 9). Această conlucrare înseamnă sinergia. Harul e o energie divină spirituală şi personală care trebuie primită în mod liber întrucât e iubire.

Harul e necesar naturii umane, dar e distinct de ea. El vine omului ca dar din afară, de la Dumnezeu, dar nu e străin de el. Omul se mântuieşte prin harul lui Dumnezeu care îi dă chipul lui Hristos. Energiile divine străbat mai întâi voinţa noastră pricinuind voinţa spirituală care conlucrează cu omul ajutându-l să crească în viaţa în Hristos. Deschiderea spre har şi străbaterea de har e starea normală a naturii umane.

Între natură şi har, între har şi libertate există o relaţie dialectică. Ele se deosebesc unele de altele şi formează o unitate organică. Sunt strâns legate în viaţa îndumnezeită a omului.

Care e harul lui Dumnezeu în sinergie? Dumnezeu ne dă şi împărtăşeşte binecuvântările Lui. Sfinţeşte voinţa noastră şi înnoieşte natura noastră omenească. Fiecare om primeşte binecuvântarea lui Dumnezeu fără nici un merit. Dumne-

zeu face toate cele bune pentru noi fără voia noastră şi ne sileşte prin marea sa iubire, cum spune Nicolae Cabasila.

Care e rolul nostru? Nu stă în puterea noastră să ne naştem sau să înviem după ce am murit. Dar alegerea binelui, iertarea greşelilor aproapelui, curăţia inimii, căutarea lui Dumnezeu ţin de voia omului. Toate acestea vor aduce omului fericirea absolută. Atât împlinirea, cât şi natura lor ţine de noi. Nimeni nu ne poate sili la ele.

Harul lui Dumnezeu e dat prin Sfintele Taine. Atât Sfintele Taine, cât şi efortul omului au acelaşi scop: conformarea noastră voii bune a lui Dumnezeu. După ce ne dă toate binecuvântările, Dumnezeu ne cere doar să dorim şi să gândim cele bune. Sinergia între harul lui Dumnezeu şi voinţă liberă a omului e o participare continuă la Dumnezeu, care creşte din treaptă în treaptă într-un progres real al vieţii spirituale spre îndumnezeire. În acest progres spiritual harul lui Dumnezeu ajută puterile naturale ale omului să se dezvolte dincolo de limitele naturii umane. Omul se hrăneşte cu o „mâncare nemuritoare", cum spune Sfântul Maxim (*PG* 90, 1168A), adică cu Dumnezeu Însuşi şi omul devine dumnezeu prin har.

Aşa cum spune Sfântul Grigorie al Nyssei (*PG* 44, 1041D. 1044A), participarea la viaţa lui Dumnezeu e condiţionată de două aspecte ale vieţii omului: aspectul intelectual — o concepţie fără greşeală, adică ortodoxă, nepăgână şi neeretică despre Dumnezeu — şi aspectul moral — nepătimirea minţii. Prin acestea două omul se fixează prin credinţă în adevăr şi trăieşte adevărul în curăţie şi virtuţi. Dumnezeu l-a creat pe om ca o fiinţă liberă, în stare să-I răspundă liber şi să se împărtăşească de binecuvântările pe care i le-a făgăduit. Această gustare anticipată e o împărtăşire, o conlucrare, dar şi o năzuinţă tot mai intensă după Împărăţia făgăduită.

Cuprins

Cuvânt-înainte (arhim. Roman Braga) 5

Prefață (John Binns) 11

Introducere 21

1. ORTODOXIA ROMÂNEASCĂ 27
Tradiția 31
Scurt istoric 36
Stareții Vasile de la Poiana Mărului
și Paisie Velicikovski 41
După starețul Paisie 48
Revigorarea vieții monahale 50

2. MĂNĂSTIRILE DIN ROMÂNIA ASTĂZI 55

3. PĂRINTELE CLEOPA DE LA SIHĂSTRIA 67
Fiți treji! 70
Iubirea de sine 73
Smerenia 80
Patimile 87
Rugăciunea 90
Multă omenie 98

4. MĂNĂSTIRILE ȘI POPORUL LUI DUMNEZEU 105
Pelerinajul 112

5. PĂRINTELE DUHOVNICESC 129
Duhovnicul în tradiția românească 132
Sfințenia vieții 142

Duhovnici din România astăzi 145
Găsirea unui duhovnic 156
Sfatul duhovnicesc 161
Doctorul sufletelor 163
Stâlpi ai Bisericii 164

6. „TATĂ, IARTĂ-MĂ" 167
Spovedania în comunităţi 183
Epitimia 185
De ce să te spovedeşti? 192
Părintele Cleopa despre spovedanie 193

7. CALEA SPRE DUMNEZEU 197
Îndumnezeirea 201
Nepătimirea 214

8. CHIPURI DE DUHOVNICI ROMÂNI 245
Părintele Sofian Boghiu 245
Părintele Constantin Galeriu 251
Părintele Ion Negruţiu 251
Părintele Arsenie Papacioc 255
Mitropolitul Antonie Plămădeală 257
Preotul profesor Dumitru Stăniloae 261
Alte chipuri de părinţi duhovniceşti 272
Părintele Ion Chilan 273
Părinţi duhovniceşti laici 274
Alegerea duhovnicului 277

9. PĂRINŢII DUHOVNICI ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ 281
Căutătorii 281
Dragostea unui duhovnic 284
Contextul românesc 291
Viaţa de după moarte 294
Occidentul 303

Epilog: Evanghelia Fericirilor 313

Anexă: Despre sinergie (pr. Călin Sămărghiţan) 321

BIBLIOTECA M.M.B.
PROVENIENŢA 326 PREŢ
ads RMI 526 lei 13,51

B.M.M.B. 2006-2007

Difuzare: SC *SUPERGRAPH* SRL
str. Biserica Alexe, nr. 24
040269 Bucureşti, sector 4
tel./fax 021-3367913

Tipografia *MULTIPRINT* SA
str. Bucium, nr. 34
700265 Iaşi
tel. 0232-211225, 236388, fax 0232-211252